

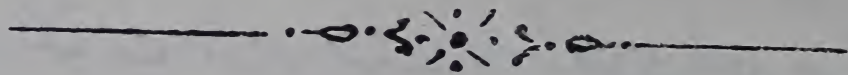
معلوم ہوا کہ منطق دوسرے فلسفیانہ علوم سے بالکل مختلف اور محض دلائل کی صحت و فساد کے معلوم کرنے کا ایک معیار اور ذریعہ ہے، اس کے بعد انھوں نے قدام کے علم کلام کے قواعد و مقدمات کو دیکھا تو اب جو دلائل قائم ہوئے ان کی بنا پر اکثر قدیم علم کلام کے قواعد کی مخالفت کی اور زیادہ تر یہ دلائل طبیعیات اور الہیات میں فلاسفہ کے مباحث سے ماخوذ تھے، اس طرح علم کلام کا یہ طریقہ قدام کے علم کلام کے طریقہ سے مختلف ہو گیا، اور یہی طریقہ ہے جس کو متاخرین کا طریقہ کہتے ہیں، اور اس میں ان لوگوں نے فلاسفہ کے ان مسائل اور علوم کی تردید کو بھی شامل کر لیا، جو عقائد اسلام کے خلاف تھے، اس طرح انھوں نے فلاسفہ کو بھی ان فرقوں میں شامل کر لیا، جو عقائد میں ان کے حریف تھے، کیونکہ فرقہ مبتدعہ کے مذاہب اور فلاسفہ کے مذاہب میں بہت زیادہ مناسبت تھی، سب سے پہلے امام غزالی نے اس طریقہ کے مطابق علم کلام میں کتابیں لکھیں، اس کے بعد امام رازی نے ان کی تقلید کی،

تاہم امام غزالی اور امام رازی کے زمانے تک علم کلام اور فلسفہ کے موضوع و مسائل میں باہم اس قدر اختلاف نہیں ہوا تھا کہ دونوں علم میں کوئی فرق باقی نہ رہے لیکن متاخرین نے اس میں اس قدر غلو کیا کہ فلسفہ اور علم کلام مخلوط ہو کر گویا ایک ہی علم ہو گئے،

امام رازی نے علم کلام میں جو کتابیں لکھی ہیں وہ اسی مخلوط طریقہ کے مطابق لکھی ہیں، لیکن درحقیقت ان کا علم کلام صرف انہی کتابوں تک محدود نہیں ہے، کیونکہ انھوں نے اگرچہ عام طور پر معتزلہ، اور حکماء کو اپنا حریف قرار دیا ہے، تاہم معتزلہ اور حکماء اسلام

ابن خلدون نے مقدمہ میں علم کلام ایک مفصل مضمون لکھا ہے، یہ معلومات اسی سے ماخوذ ہیں،

کے بہت سے خیالات ایسے بھی ہیں جن سے اسلامی عقائد کو اصول عقلی کے مطابق نہایت آسانی کے ساتھ ثابت کیا جاسکتا ہے، اور ملاحظہ کے بہت سے شبہات ان سے زائل ہو سکتے ہیں، امام صاحب نے علم کلام کی عام کتابوں میں اگرچہ ان خیالات سے فائدہ نہیں اٹھایا تاہم تفسیر کبیر میں مناسب موقعوں پر جایجا ان کا ذکر کرتے ہیں، اور اگر ان سب کو جمع کیا جائے تو عقلی علم کلام کا ایک معتد بہ ذخیرہ فراہم ہو سکتا ہے، اس بنا پر امام صاحب کی عام کتب کلامیہ اور تفسیر کبیر سے اخذ کردہ کے علم کلام کے مہمات مسائل کو بیان کرتے ہیں،



اثبات باری

ہمکار خداوند تعالیٰ کے وجود کو امکان سے ثابت کرتے ہیں، اور امکان کے ذریعہ سے خداوند تعالیٰ کے وجود کے ثابت کرنے کا طریقہ یہ ہے، کہ دنیا میں موجودات کا وجود یقینی طور پر پایا جاتا ہے، اب اگر ان موجودات میں کوئی موجود ایسا ہے جس کے لیے عدم لذاتہ محال ہے، تو اسی کا نام خدا ہے، اور اگر کوئی موجود ایسا نہیں ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام موجودات عالم پر عدم طاری ہو سکتا ہے، لیکن عدم کی طرح ان کو وجود بھی لاحق ہو سکتا ہے، ورنہ وہ سرے سے موجود ہی نہیں ہوتے، اس لیے جب ان میں وجود اور عدم دونوں کی قابلیت موجود ہے تو ان کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح کسی موثر مرجح کے فدیہ ہوگی، اس لیے تمام ممکنات کے لیے ایک ایسی موثر کا ہونا ضروری ہے جو بذات خود ممکن نہ ہو، ورنہ اگر وہ ممکن ہوگا تو اس کیلئے بھی ایک سے نہ ہوگا، لیکن چونکہ وہ ممکن نہیں ہے، اس لیے وہ واجب الوجود ہوگا، لیکن اس دلیل کی صحت چار مقدمات پر موقوف ہے،

(۱) ممکن کسی سبب کا محتاج ہوتا ہے،

(۲) اس سبب کو امر و تجوی ہونا چاہیے،

(۳) دور محال ہے، یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک چیز ایک چیز کی علت بھی ہو اور

پھر اسی کی معلوم بھی ہو،

(۴) تسلسل محال ہے یعنی یہ ممکن نہیں ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ غیر منقطع و

وغیر متناہی ہو،

جن کو امام صاحب نے اپنے اپنے موقع پر دلیل سے ثابت کر دیا ہے، لیکن بعض لوگوں کے نزدیک اس دلیل کے اثبات کے لیے دور تشلسل کے باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اگر موجودات عالم میں کوئی چیز واجب الوجود ہے تو مدعا ثابت ہے، اور اگر نہیں ہے تو تمام موجودات ممکن الوجود ہوں گے، اور ممکن الوجود کے وجود کا سبب ممکن الوجود چیز نہیں ہو سکتی، کیونکہ

(۱) اگر ممکن کسی دوسری چیز کے وجود کی علت ہو، تو علت ہونے میں اس کی ذات کو دخل ہوگا، کیونکہ علت کے وجود کا لحاظ اس کی ایجاد میں ضروری ہے، لیکن ممکن کی ذات فی نفسہ ممکن الوجود ہے، اس لیے اگر ممکن کسی چیز کے وجود کی علت ہو تو اس کا امکان اس کی علت کا جزو ہوگا، لیکن امکان علیت کا جزو نہیں ہو سکتا، کیونکہ جو چیز ممکن ہے، واجب نہیں ہو سکتی اور علت ہونے کے لیے ایک چیز کا واجب ہونا ضروری ہے، اس لیے ایک ہی چیز ایک ہی شئی سے واجب اور ممکن نہیں ہو سکتی،

(۲) دوسرے یہ کہ ممکن کے وجود کا استناد اگر کسی سبب کی طرف ہوگا، تو یہ استناد یا تو امکان کی وجہ سے ہوگا یا عدم امکان کی وجہ سے عدم امکان کی وجہ سے تو نہیں ہو سکتا کیونکہ جس چیز میں امکان نہیں پایا جائے گا وہ یا تو واجب ہوگی یا ممکن اور واجب اور ممکن کسی دوسری چیز کے محتاج نہیں ہو سکتے، اس لیے ممکن کے وجود کا استناد ایک علت معینہ کی طرف امکان کی وجہ سے ہوگا، اس لیے ہر امکان اس علت معینہ کی طرف احتیاج کی علت ہوگا، اس لیے اگر ممکن ممکن کی علت ہو تو خود وہ ممکن جس کو علت تسلیم کیا گیا ہے، اپنی آپ علت ہوگا، اور یہ محال ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ممکنات کے وجود کا استناد صرف واجب الوجود

کی طرف ہو سکتا ہے۔

اس استدلال کی صحت کے لیے سب سے مقدم شرط یہ ہے کہ عالم کو ممکن الوجود ثابت کیا جائے اور حکمائے عالم کے ممکن الوجود ہونے پر متعدد دلیلین قائم کی ہیں۔

در، تمام اجسام بیوی اور صورت سے مرکب ہیں، اور جو چیز مرکب ہے وہ واجب الوجود نہیں ہو سکتی، کیونکہ بیوی اور صورت باہم ایک دوسرے کے محتاج ہیں، اور واجب الوجود محتاج نہیں ہو سکتا۔

(۲) عالم کا وجود اس کی ماہیت پر زائد ہے، اور جس چیز کا وجود اس کی ماہیت پر زائد ہوتا ہے، وہ ممکن ہوتی ہے۔

(۳) عالم میں کثرت پائی جاتی ہے، اور جس چیز میں کثرت پائی جاتی ہے وہ واجب الوجود نہیں ہو سکتی، لیکن اس دلیل کے تمام مقدمات قابل بحث و تمحیص ہیں، اور امام صاحب نے اپنے اپنے موقع پر ان پر بحث کی ہیں، سب سے مقام بحث یہ ہے کہ جو چیز ممکن ہے یعنی اس کا وجود اور عدم دونوں پر ایسا ہے، اس وجود اور عدم کے لیے کسی علت کی ضرورت ہے بھی یا نہیں؟ حکماء اس کے عدم اور وجود کی ترجیح کے لیے ایک علت مرجحہ کی ضرورت سمجھتے ہیں، اور ان کے نزدیک ایسا ایک بدیہی چیز ہے، لیکن بہت سے دلائل سے ثابت ہوتا ہے، کہ ترجیح کے لیے کسی مرجح کی ضرورت نہیں ہے، مثلاً خداوند تعالیٰ نے عالم کو ایک خاص وقت میں پیدا کیا حالانکہ اس وقت کو دوسرے اوقات پر کوئی ترجیح نہیں تھی، ایک شخص شیر کے حملے سے بچنے کے لیے بھاگنا چاہتا ہے، اور اس کے سامنے دو راستے ہیں، اور وہ جس راستے سے بھاگے شیر کے حملے سے محفوظ رہ سکتا ہے، لیکن وہ ان دو راستوں میں سے جو ہر حیثیت سے یکساں ہیں، ایک راستے کو بغیر کسی مرجح کے اختیار کر لیتا ہے، مگر حق اس دلیل کے تمام مقدمات

پرسی و کسی حیثیت سے رد و قدح کی جاسکتی ہے، حکماء کا یہ استدلال امکان ذات پر مبنی ہے، یعنی عالم فی نفسہ ممکن ہے، لیکن امام صاحب نے اربعین بین امکان صفات خداوند تعالیٰ کے وجود پر اس طرح استدلال کیا ہے، کہ تمام اجسام کی ماہیت ایک ہے، اور اس صورت میں ایک جسم جس وصف کے ساتھ متصف ہوگا، دوسرا جسم بھی اسی وصف کے ساتھ متصف ہو سکے گا، لیکن تمام اجسام کے اوصاف مختلف ہیں، اس بنا پر ہر جسم اپنے مخصوص اوصاف کے ساتھ متصف ہونے کے لیے ایک مخصوص اور مرجح کا محتاج ہوگا، اور اسی مخصوص اور مرجح کا نام خدا ہے، یہ دلیل اگرچہ بذات خود نہایت مختصر ہے، لیکن درحقیقت وہ تین مقدمات پر موقوف ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ تمام اجسام کی ماہیت ایک ہے، اور امام صاحب کے نزدیک اس کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ جسم کی مختلف قسمیں ہیں، فلکی، عنصری، کنشیت اور لطیف وغیرہ، اور ہر قسم میں جہانیت ان سب میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے، اور ان میں باہم جو امتیاز ہے، وہ صرف ان کے مختلف اوصاف سے پیدا ہوا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اجسام کی حقیقت ایک ہے،

(۲) چونکہ ان اجسام کی حقیقت ایک ہے، اس لیے جو چیز ایک جسم کے لیے جائز ہوگی وہ دوسرے جسم کے لیے بھی جائز ہوگی، کیونکہ کسی وصف کی قابلیت اگر جسم کی ماہیت کے لوازم میں سے ہے، تو جہاں یہ ماہیت پائی جائے گی یہ قابلیت بھی پائی جائے گی، اور چونکہ تمام اجسام کی ماہیت ایک ہے، اس لیے ایک جسم جس وصف کے ساتھ متصف ہو، دوسرا جسم بھی اس وصف کے ساتھ متصف ہو سکے گا، لیکن اگر

یہ قابلیت اس ماہیت کے لوازم میں سے نہیں ہے، تو اس کے عوارض میں سے ہوگی
اب اس قابلیت کی قابلیت کے متعلق بحث ہوگی، اگر وہ بھی ماہیت کے عوارض
میں سے ہوگی تو اس کے متعلق بھی یہی سوال پیدا ہوگا، اب اگر یہ سلسلہ برابر ہی طرح
چلا جائے گا تو تسلسل لازم آجائے گا، اور اگر اس کی انتہا ایسی قابلیت پر ہوگی جو اس
ماہیت کے لیے لازم ہوگی تو بدعائیت ہو جائے گا۔

(۳) ہر وہ جسم جو موجود ہوگا وہ کسی معین مقام میں ہوگا، اس کی ایک خاص
شکل ہوگی اور وہ نرم یا سخت ہوگا اور ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ ہر جسم کی تخصیص اس کے
خاص خاص اوصاف کے ساتھ ممکن ہے اور ممکن کے لیے ایک مرتج اور مخصوص کی ضرورت
ہے، اب اگر وہ مرتج اور مخصوص بھی جسم ہوگا تو وہ بھی اپنے اوصاف کے لیے ایک مخصوص
و مرتج کا محتاج ہوگا، اور اس طرح ایک غیرتناہی سلسلہ قائم ہو جائے گا جس سے
تسلسل لازم آئے گا، اس سے ثابت ہوا کہ تمام اجسام اپنے اوصاف میں ایک
موجود کے محتاج ہیں جو نہ جسم ہے اور نہ جسمانی اور اسی کا نام خدا ہے،

یہ دلیل متکلمین کے نزدیک نہایت مقبول ہے، کیونکہ اس سے جس طرح مبدء
یعنی خدا کا اثبات ہوتا ہے، اسی طرح معاد کا اثبات بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ عوارض
عناصر پر طاری ہو سکتے ہیں، وہی اقلانک پر بھی طاری ہو سکتے ہیں، اس لیے وہ بھی خرق
والقیام کو قبول کر سکتے ہیں اور جس طرح مٹی پانی، پانی ہوا اور ہوا آگ ہو سکتی ہے،
اسی طرح آسمان زمین اور زمین آسمان ہو سکتی ہے، اسی بنا پر امام صاحب دوسرے
مقدمہ کے بعد لکھتے ہیں۔

وهذه المقدمة كما انها عظيمة
یہ مقدمہ جس طرح مبدء یعنی خدا کے علم کیلئے

المنفعة في معرفة المبدأ
فهي ايضا عظيمة المنفعة في
معرفة المعاد ^{تفصيح} ماورد في
القرآن من احوال القيامة
مفيد ہے،

اسی دلیل سے معجزات کا امکان بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس کی بنا پر
آگ کے جو اوصاف ہو سکتے ہیں، وہی پانی میں بھی پیدا ہو سکتے ہیں، اس لیے جس
طرح آگ جلا سکتی ہے، پانی بھی جلا سکتا ہے، اور اسی کا نام معجزہ ہے،
اسی دلیل کو امام صاحب نے تفسیر کبیر میں اس طرح بیان کیا ہے: نباتات
اور حیوانات فطرت، آسمان اور ستاروں کے اثر سے نہیں پیدا ہو سکتے، کیونکہ ان چیزوں
کا اثر سب پر یکساں پڑنا چاہیے، حالانکہ گلاب کی ایک شکھڑی کے اوپر کا حصہ تو نہایت
نزد و مہوتا ہے اور نیچے کا حصہ نہایت سرخ، حالانکہ یہ شکھڑی نہایت نازک اور لطیف
ہوتی ہے، اور ہم کو یہ یاد رہے معلوم ہے، کہ اس نازک اور لطیف شکھڑی کے ساتھ ستاروں
اور آسمانوں کو ایک ہی نسبت ہے، اور ایک طبیعت ایک مادہ میں صرف ایک ہی اثر
کر سکتی ہے، خود حکماء کا قول ہے کہ مفرد شکل کر وی ہوتی ہے، کیونکہ ایک طبیعت کا اثر
ایک ہی مادہ میں یکساں پڑنا چاہیے، اور صرف کر وی شکل کے تمام اثرات و جوانب
یکساں ہوتے ہیں، غرض طبیعت اور مادہ کے اتحاد کا اثر یکساں پڑنا چاہیے حالانکہ یہ اثر
یکساں نہیں ہے، بلکہ شکھڑی کا ایک حصہ نہایت زرد اور دوسرا حصہ نہایت سرخ ہے،
اس سے ثابت ہوا کہ ان اوصاف کے پیدا کرنے میں طبیعت کو کوئی دخل نہیں، بلکہ
پیدا کرنے والا ایک فاعل، مختار اور حکیم ہے۔

اصل یہ ہے کہ عالم کے حدوث و قدم کے متعلق صرف پانچ احتمالات قائم ہو سکتے ہیں
 (۱) ایک یہ کہ وہ بالذات وبالصفات قدیم ہے، یعنی اجسام فلکیہ کی ذات اور
 اس کے صفات سب قدیم ہیں، البتہ اس کی حرکت قدیم نہیں ہے، بلکہ ہر حرکت کے پہلے
 ایک حرکت ہے، اسی طرح اجسام غرضیہ کا ہونی قدیم ہے، البتہ ان کے صور و اعراض
 قدیم نہیں ہیں، بلکہ ایک صورت بعد دوسری صورت اور ایک عرض کے بعد دوسرا عرض اس کو ملتا
 ہوتا رہتا ہے، اور یہ سلسلہ الی غیر النہایت چلا جاتا ہے، ارسطو کا یہی مذہب ہے، اور متاخر
 فلاسفہ میں فارابی اور ابن سینا نے یہی مذہب اختیار کیا ہے،

(۲) عالم بالذات قدیم اور بالصفات حادث ہے، ارسطو سے پہلے جو حکما، موجود
 تھے، ان کا مذہب یہی تھا،

(۳) عالم بالصفات قدیم اور بالذات حادث ہے، لیکن چونکہ یہ احتمال بدراہمہ
 باطل ہے اس لیے اس کا کوئی قائل نہ ہو سکا،

(۴) عالم بالذات وبالصفات حادث ہے، اور اباب مذہب یعنی مسلمان
 یہودی، عیسائی اور مجوسی سب کا یہی مذہب ہے،

(۵) ان میں کوئی صورت یقینی نہیں ہے، اس لیے اس مسئلہ میں توقف کرنا چاہیے
 جالینوس کا یہی مذہب ہے،

لیکن امام صاحب کے نزدیک آسمانی کتابوں میں صرف صفات کے امکان اور
 حدوث سے خداوند تعالیٰ کے وجود پر استدلال کیا گیا ہے، امام صاحب کے تفسیر کبیر میں
 ہر ممکن طریقہ سے اس دلیل کو ثابت کیا ہے، اگرچہ اس دلیل کے اثبات کے لیے مادہ یا جسم

کے حادثات کے ثابت کرنے کی ضرورت نہ تھی، تاہم چونکہ مشکلیں کے نزدیک خود مادہ اور جسم بھی حادث ہیں، اس لیے امام صاحب نے کتب کلامیہ میں مادہ اور جسم کے حادث کا اثبات بھی کیا ہے، لیکن اس پر جو دلائل قائم کیے ہیں وہ نہایت طویل، پیچیدہ اور پر از مشکلات ہیں، اس کے لیے

(۱) سب سے پہلے تو یہ ثابت کرنا چاہیے کہ خود عالم کیا ہے؟ مشکلیں کے نزدیک خدا کے سوا ہر موجود چیز عالم ہے، اس بنا پر تقسیم عقلی کے رو سے عالم میں صرف تین قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں،

(۱) ایک تو متغیر یعنی وہ چیزیں جو کسی چیز یا مکان میں پائی جاتی ہیں مثلاً اجسام اور جوہر فرد،

(۲) وہ چیزیں جو متغیر یعنی جسم میں حال ہو کر پائی جاتی ہیں مثلاً رنگ و بو وغیرہ اور انہی کا نام عرض ہے، اور پہلی قسم کو جوہر کہتے ہیں،

(۳) وہ چیز جو نہ خود متغیر ہو اور نہ کسی متغیر میں حال ہو کر پائی جائے، یعنی نہ جوہر نہ ہونہ عرض، فلاسفہ کے نزدیک اس قسم کا وجود ہے، اور مشکلیں کے نزدیک خدا کے سوا اس قسم کی کوئی چیز موجود نہیں ہے، فلاسفہ کے نزدیک عقول، نفوس بلکہ خود مادہ بھی اسی قسم میں داخل ہے، اس لیے صرف اجسام و اعراض کے حادث سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ خدا کے سوا ہر موجود حادث ہے، کیونکہ خود عقول و نفوس اور مادہ جسم و عرض نہیں ہیں، اس لیے جسم و عرض کے حادث سے ان کا حادث کیونکر ثابت ہو سکتا ہے،

تمام متقدمین اور متاخرین مشکلیں حادث عالم پر جو دلائل قائم کرتے تھے، وہ صرف

اسی مقدمہ تک محدود تھی اپنی خدا کے سوا وہ عالم کو صرف دو چیزوں کا مجموعہ سمجھتے تھے۔
جو ہر اور عرض اور ان دونوں کے حدوث کو ثابت کر کے مجموعہ عالم کے حدوث کے قائل
ہو جاتے تھے لیکن امام صاحب کے نزدیک اس کے لیے ایک دوسرے مقدمہ کے
ثابت کرنے کی ضرورت ہے، یعنی یہ کہ خود محدث کی کیا حقیقت ہے؟ اگرچہ محدث کی
ہست سی تعریفیں کی گئی ہیں، لیکن ان سب کا حاصل صرف دو تعریفوں کی صورت
میں نکلتا ہے۔

(۱) محدث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو، یعنی اس کا عدم اس کے وجود سے پہلے
ہو لیکن اس تفسیر پر فلاسفہ کا اعتراض یہ ہے کہ تقدم کی پانچ قسمیں ہیں،

(۱) علت کا تقدم معلول پر مثلاً سورج روشنی کی اور انگلی کی حرکت، کنجی کی حرکت کی
علت ہے لیکن اس تقدم کے لیے تقدم زمانی کی ضرورت نہیں، کیونکہ سورج روشنی
سے بھی جدا نہیں ہو سکتا، اس بنا پر سورج اور سورج کی روشنی کے درمیان کوئی زمانہ حاصل
نہیں ہے، یہی حال انگلی اور کنجی کی حرکت کا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فصل زمانی
نہیں ہے، بلکہ دونوں کی حرکت ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور ایک دوسرے کی علت ہے،

(۲) تقدم بالذات مثلاً دو کا وجود ایک پر موقوف ہے، اور ایک کا وجود دو پر
موقوف نہیں، اس لیے ایک دو پر مقدم بالذات ہے، البتہ تقدم بالذات میں یہ
ضروری نہیں ہے کہ مقدم، موخر کی علت ہو، اس لیے وہ تقدم بالعلیہ سے مختلف ہے،

(۳) تقدم بالترتیب جیسے حضرت ابو بکرؓ کا تقدم حضرت عمرؓ پر

(۴) تقدم بالرتبہ جیسے امام کا تقدم مقتدی پر

(۵) تقدم بالزمان یعنی مقدم پر ایک ایسا زمانہ گذرا ہو جس میں موخر نہ پایا جاتا ہو

پھر ایسا زمانہ پایا جائے جس میں موخر پایا جائے، مثلاً باپ کے وجود پر ایک ایسا زمانہ گذرا
 ہے جس میں بیٹا موجود نہ تھا، پھر اس زمانے کے گزرنے پر ایک ایسا زمانہ آیا جس میں بیٹے
 کا وجود ہوا، اس بنا پر جب تک زمانے کا وجود نہ ہو تو قدم زمانی کا وجود نہیں ہو سکتا،
 اب سوال یہ ہے کہ عالم کا عدم جو اس کے وجود پر مقدم فرض کیا گیا ہے اس کے
 کیا معنی ہیں؟ اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ یہ تقدم بالعلیۃ ہے تو یہ محال ہے، کیونکہ اولاً تو عدم
 وجود کی علت نہیں ہو سکتا۔ دوسرے علت و معلول دونوں کا وجود ایک زمانے
 میں ساتھ ساتھ جمع ہو سکتا ہے، اس لیے اگر عالم کا عدم اس کے وجود کی علت ہو تو
 عالم کا عدم اور وجود دونوں ساتھ ساتھ پائے جائیں گے، اور یہ محال ہے،
 تقدم بالشرف اور تقدم بالرتبہ بھی نہیں ہو سکتا اور یہ ظاہر ہے، اسی طرح تقدم بالزمانہ
 بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ تقدم زمانی کے لیے زمانے کا وجود ضروری ہے، اس لیے اگر عالم
 کے عدم کو اس کے وجود پر تقدم زمانی ہو تو زمانہ بھی ازل میں موجود ہوگا، لیکن زمانہ حرکت
 کے اور حرکت جسم کے عوارض میں ہے، اس لیے تقدم زمانی کی بنا پر زمانہ، حرکت، اور
 جسم سب کو قدیم ماننا پڑے گا، حالانکہ مدعا جسم کا وجود ثابت کرتا ہے،
 ان وجوہ سے یہ ماننا پڑے گا کہ عالم کا عدم اس کے وجود پر مقدم بالذات ہے،
 کیونکہ عالم بذات خود ممکن ہے، اور ممکن بالذات کا وجود بذات خود نہیں ہوتا، بلکہ دوسرے
 ذات پر موقوف ہوتا ہے، اور جو چیز بالذات ممکن ہوتی ہے، وہ اس چیز پر مقدم ہوتی ہی
 جو بالغیر ہو اس لیے عالم کا عدم اس کے وجود پر مقدم بالذات ہے، مقدم بالزمانہ نہیں،
 (۲) محدث کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ وہ مسبوق بالغیر معنی اس سے پہلے غیر کا
 وجود ہو، اب پھر سوال پیدا ہوگا کہ یہ تقدم کس قسم کا ہے؟ اگر یہ تقدم بالعلیۃ ہے،

تو یہ ایک متفقہ مسئلہ ہے، کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک عالم بذات خود ممکن اور اپنی علت کے
 وجوب کی وجہ سے واجب ہے، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حوادثِ عالم کی
 ابتدا کسی خاص حادثہ سے ہونا چاہیے، کیونکہ جب عالم کی علت یعنی خدا و الہی ہے،
 تو اس کا معلول بھی دائمی ہوگا، اور اگر یہ تقدم بالذات وبالشراف ہے تو اس سے بھی
 انکار نہیں، البتہ تقدم مکانی متفقہ طور پر نہیں ہو سکتا، اور اگر ہو بھی تو اس سے یہ ثابت
 نہیں ہوتا کہ حوادث کی ابتدا کسی خاص حادثہ سے ہونا چاہیے، کیونکہ اگر عالم کے اور جب
 وہ موجود ایسے ہوں جو ازلی وابدی ہوں تو اس میں کوئی استحالہ نہیں، اس بنا پر موجودات
 عالم کے حدوث ثابت کرنے کے لیے یہ ضروری ہے، کہ اس تقدم کو تقدم زمانی تسلیم کیا
 جائے، لیکن اس سے دو خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ اس سے خدا کا زمانی ہونا
 لازم آتا ہے، دوسرے اس سے خود زمانہ کا زمانی ہونا لازم آتا ہے، اور یہ دونوں باتیں
 محال ہیں، اور اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے عالم کا قدم ثابت ہوتا ہے، جو
 مدعا کے خلاف ہے، کیونکہ اگر خدا کا تقدم عالم پر ایسا ہے جس کی ابتدا نہیں، اور تقدم زمانی ہی
 اس سے زمانہ کا ثبوت ہوتا ہے جس کی ابتدا نہیں اور اس وقت بالترتیب زمانہ حرکت اور سکون کے دو قسم ہوتا ہے
 لیکن امام صاحب تقدم کے ان اقسام خمسہ کے علاوہ ایکسہ اولیٰ تقدم تقدم
 ثابت کرتے ہیں، مثلاً کل یسئوٰ گذشتہ دن آج کے دن پر مقدم ہے، لیکن یہ تقدم بالعلیہ
 نہیں ہے، کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ پایا جاتا ہے، جیسے اگر کل کو دن آج کے دن
 کی علت ہو تو کل آج ایک ساتھ پائے جائیگے، حالانکہ یہ محال ہے، ایک علاوہ زمانے کے اندر بالکل یکساں
 ایسا ایک وقت کے وجود کی علت نہیں ہو سکتا، اس لیے ظاہر ہوا کہ یہ تقدم بالذات وبالشراف اور بالذات
 ہی نہیں، البتہ ہر قسم ایک صورت باقی رہے گی، یہ یعنی کہ یہ تقدم بالذات وبالشراف اور بالذات

یہ بھی ممکن نہیں ہے، ورنہ یہ زمانہ بھی کسی دوسرے زمانہ میں پایا جائے گا، پھر پہلے زمانے کی
 طرح اس زمانے میں بھی یہی بحث ہوگی اور اس کا نتیجہ ہوگا کہ ایک ہی ساتھ غیر متناہی زمانوں
 کا وجود ہو جائے گا، اور ہر ایک زمانہ دوسرے زمانے کا طرف ہوگا، اور یہ محال ہے
 کیونکہ ان تمام غیر متناہی زمانوں کے مجموعہ کا گزشتہ کل بھی آج پر مقدم ہوگا، ایسے
 یہ مجموعہ بھی دوسرے زمانے کا محتاج ہوگا، اور یہ محال ہے، کیونکہ جو زمانہ اس مجموعہ
 کا طرف ہے اس کو اس مجموعہ سے الگ ہونا چاہیے، کیونکہ طرف مفروضات سے
 مختلف ہوتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ وہ اس سے الگ بھی نہیں ہے کیونکہ زمانے کے
 مجموعہ میں زمانے کے تمام افراد داخل ہیں، اور یہ زمانہ بھی زمانے کا ایک فرد ہے، اس
 سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ زمانہ اس مجموعہ سے الگ بھی ہو اور الگ بھی نہ ہو، اور
 یہ محال ہے، اس لیے کیونکہ ممکن نہیں ہے کہ عالم کا عدم اس کے وجود پر اور خدا
 کا وجود عالم کے وجود پر اسی طریقہ سے مقدم ہو، اور اس وقت یہ اعتراض دُور ہو جائے گا۔
 غرض اس قسم کے اور بہت سے مباحث کے بعد امام صاحب نے عالم کے
 حدوث پر متعدد دلیلیں قائم کی ہیں جن میں ایک دلیل یہ ہے کہ اگر احیاء اذنی ہو
 تو ازل میں یا متحرک ہوں گے یا ساکن، کیونکہ جسم ایک متخیز چیز ہے، اس لیے وہ
 ایک معین چیز میں پایا جائے گا، اس لیے وہ ازل میں یا تو اسی چیز میں قائم رہے گا
 یا اس خیز سے دوسرے چیز میں منتقل ہوگا، پہلی صورت کا نام سکون اور دوسری صورت
 کا نام حرکت ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اگر جسم اذنی ہوگا تو وہ ازل میں یا متحرک
 ہوگا یا ساکن، لیکن وہ ازل میں متحرک نہیں ہو سکتا، کیونکہ حرکت ایک حالت سے
 دوسری حالت میں منتقل ہونے کا نام ہے، اس لیے دوسری حالت میں منتقل ہونے

سے پہلے، پہلی حالت کا وجود ضروری ہے، کیونکہ حرکت اس کے لیے یہ لازمی ہے کہ وہ ایک چیز کے بعد ہوا اور جو چیز اذلی ہے وہ کسی چیز کے بعد نہیں ہو سکتی، اس لیے حرکت اور ازل دونوں کا ایک ساتھ جمع ہونا محال ہے، اسی طرح جسم ازل میں ساکن بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر اس کا سکون اذلی ہو تو یہ سکون کبھی زائل نہ ہوگا، حالانکہ ہر متخیر چیز اپنے تیز سے نکل کر دوسرے چیز میں جا سکتی ہے اور جب وہ دوسرے چیز میں جائے گی تو اس کا یہ سکون زائل ہو جائے گا، لیکن یہ دلیل اس پر موقوف ہے کہ سکون ایک وجودی چیز ہے، ورنہ اگر اس کو عدی تسلیم کر لیا جائے تو یہ دلیل قائم نہیں ہو سکتی، کیونکہ ازل میں عدی چیز کا زوال ناممکن نہیں ہے بلکہ بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ اگر اس کو جائز تسلیم کیا جائے تو عالم کا حدوث ہی نہیں ثابت ہو سکتا، اور اس صورت میں ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ اگر عالم حادث ہو تو اس کا عدم اذلی ہوگا، اور جب اس کا عدم اذلی ہوگا تو وجود کے طریقے سے زائل نہ ہو سکے گا، لیکن چونکہ عالم موجود ہو چکا ہے، اس لیے معلوم ہوا کہ عالم کا عدم اذلی نہ تھا، اور جب اس کا عدم اذلی نہ تھا تو اس کا وجود اذلی ہوگا، اور قدم عالم کے بھی معنی ہیں، اس لیے معلوم ہوا کہ ہر اذلی چیز متنازع الزوال نہیں ہے، بلکہ اس کا وجودی ہونا ضروری ہے، حالانکہ فلاسفہ کے نزدیک سکون ایک عدی چیز ہے یعنی جس چیز میں حرکت کی صلاحیت ہو اور وہ حرکت نہ کرے تو اسکو ساکن کہیں گے، اس لیے سکون کی تعریف یہ ہو گی، عدم الخویۃ عما من شانہ ان یخیر اور جب سکون عدی چیز ٹھہرے تو وہ عدم میں زائل بھی ہو سکے گا، اس بنا پر امام صاحب نے اس دلیل کی صحت کے لیے سب سے پہلے سکون کو ایک وجودی چیز ثابت کیا ہے

لیکن اس دلیل پر دور بھی بہت سے اعتراضات ہیں،
 ان تمام باتوں کے ثابت کرنے کے بعد امام صاحب نے خدا کے وجود کے
 دلائل قائم کیے ہیں، لیکن دلائل نہایت کثیر المقدمات، طویل الذیل اور پر از مشکلات
 و اعتراضات ہیں، اس لیے ہم ان کو نظر انداز کرتے ہیں، لیکن خداوند تعالیٰ کے اثبات
 کا ایک طریقہ اور ہے اور امام صاحب کے طرز بیان سے معلوم ہوتا ہے، کہ ان کا اصلی
 رجحان اسی طرف ہے، چنانچہ مباحث مشرقیہ میں اس طریقے کی نسبت لکھتے ہیں کہ
 ”بعض لوگوں نے (اثبات خدا) میں اس احکام و اتفاق پر اعتماد کیا ہے، جو آسمان
 و زمین بالخصوص حکیم انسانی کی ترکیب، ان کے عظیم الشان فوائد، اور عجیب و غریب
 صنعت میں نظر آتا ہے، جن کو دیکھ کر ہر عاقل کی فطرت شہادت دیتی ہے کہ وہ ایک
 حکیم و علیم کے تدبیر کے سوا اور کسی چیز سے پیدا ہی نہیں ہو سکتے، خداوند تعالیٰ کے
 اثبات کے اور جو فلسفیانہ طریقے ہیں ان سے صرف ایک ذات کا جو علت العلل ہو
 ثبوت ہوتا ہے، لیکن ان سے خدا کے علم و حکمت کا ثبوت نہیں ہوتا، لیکن اس
 طریقہ سے خداوند تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس کے علم و حکمت
 کا ثبوت بھی ہوتا ہے، چنانچہ امام صاحب اس طریقے کی نسبت
 لکھتے ہیں کہ ”یہ طریقہ ذات کے ساتھ اس ذات کے عالم ہونے پر بھی دلائل
 کرتا ہے اور یہ ایک ایسا طریقہ ہے کہ جو شخص اس پر غور کرے گا، اور مقالات باطلہ کو
 چھوڑ دے گا، وہ حیوانات کے اعضاء کی خلقت کو دیکھ کر ایک مدبر کے وجود کے اعتراض
 پر مجبور ہو جائے گا“ مباحث مشرقیہ میں ایک دوسرے موقع پر اس طریقہ کو فلسفیانہ

استدلال کی صورت میں اس طرح بیان کیا ہے کہ حیوان کے جسم کا سبب فاعلی یا تو
ایسی چیز ہوگی جو علم و ادراک سے خالی ہوگی یا صاحب علم ہوگی، پہلی صورت ایک تو
اس وجہ سے باطل ہے جس کو ہم نے بیان کیا، دوسرے اس وجہ سے کہ ہر فطرت سلیمہ
شہادت دیتی ہے کہ ایسا وصف محکم اور ایسی عجیب و غریب ترتیب جن کے فوائد کی
انتہا تک پہنچنے سے تمام عقلمین عاجز و درماندہ ہیں ایسی چیز سے نہیں پیدا ہو سکتے جو علم و ادراک
سے خالی ہو، اس لیے لامحالہ ان بدنون کا پیدا کرنے والا صاحب علم ہوگا، اب یا تو وہ
(۱) خود نفس انسانی ہے،

(۲) یا نفس انسانی کی کوئی قوت ہے،

(۳) یا ان دونوں سے الگ کوئی اور چیز ہے،

پہلی دونوں صورتیں تو ہر ہمتہ باطل ہیں، ایک تو اس لیے کہ نفس انسانی او
اس کی قوتیں بدن کے پیدا ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہیں، اس لیے وہ بدن کے
ترکیب و نظام کا سبب نہیں ہو سکتیں، دوسرے یہ کہ تکمیل علوم کے لیے بھی جب تک
علم تشریح میں کامل مہارت حاصل نہ ہو جو ہم اخلاص کی کیفیت ان کی شکل و مقدار
اور وضع کو نہیں جان سکتے، پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ اپنی پیدائش کے ابتدائی دور میں
ہم ان چیزوں سے واقف ہوں اور جب ہم ان سے واقف نہیں ہیں تو ان کو
اس طریقہ سے پیدا نہیں کر سکتے جن سے ان کے فوائد حاصل ہوں، تیسرے یہ کہ
موجودہ حالت میں جب کہ ہماری قدرت مکمل ہو چکی ہے، ہم اپنے بدن کے کسی
وصف میں تغیر نہیں پیدا کر سکتے، پھر اب اتنی حالت میں جبکہ ہم انتہا درجہ کے ضعیف
ہوتے ہیں، کیونکہ اس قسم کے بدن کی ترکیب دے سکتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ

بدن اور اس کی مختلف شکلوں کا پیدا کرنے والا ایک مدبر، حکیم اور قادر و حکیم ہو، مہین یا در
 نے خود نفس انسانی کو اس ترکیب و احکام کا سبب قرار دیا ہے، اور اس کی صورت
 یہ بتائی ہے کہ مادہ میں تو صرف نفس کے قبول کرنے کی استعداد پائی جاتی ہے لیکن
 خود نفس میں بہت سے آلات، لوازم اور مختلف قوتیں پائی جاتی ہیں جن میں باہم
 اتحاد پیدا ہو جاتا ہے، اس بنا پر بالقدور خود مادہ میں مختلف استعدادیں موجود
 ہوتی ہیں جن میں ایک خاص قسم کا اتحاد پیدا ہو جاتا ہے، اور اسی اتحاد کا نام ترکیب
 و نظام ہے، لیکن امام صاحب اس کو رد کرتے لکھتے ہیں کہ بہتر تو یہ تھا کہ اس قسم کی
 ایک باتوں کو ہم اس کتاب میں درج نہ کرتے، چھو ان لوگوں پر بہت زیادہ
 تعجب آتا ہے، جو اس قسم کی ایک باتوں پر قانع و مطمئن ہو گئے ہیں، بلکہ ان لوگوں
 کی عقلوں پر اور تعجب ہے جو ان باتوں کو لکھتے ہیں، ان کو پڑھتے ہیں، اور ان کی
 طرف التفات کرتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ افاضل حکماء قدیم نے اس پر اتفاق
 کیا ہے کہ حیوانی بدنون کا پیدا کرنے والا ایک مدبر حکیم ہے، اور اگر تم جانتے ہو تو
 جالیون کی کتاب منافع الاعضاء اس کی کتاب آراء بقراط و فلاطون کی طرف
 رجوع کرو، اس وقت تم کو معلوم ہو جائے گا کہ ان لوگوں کا اس پر اتفاق ہے تو
 اگر تم مقام ہو تو تمہارے لیے ان علماء کی تقریر اور لوگوں کی تقلید سے بہتر ہے اور
 اگر تم حکیم کی تلاش ہے تو میرے خیال میں اس مسئلہ میں تم پر حق و باطل
 میں اشتباہ نہ ہو گا۔

اس دلیل کی بنیاد مادہ، صورت، جوہر اور عرض کے حدود و قدم نہیں ہے

بلکہ اجسام عالم کی ترتیب، ترکیب اور ان کے نظام و احکام پر ہے، یعنی انسان کا یہ فطری خاصہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کو غیر مرتب، اور غیر منظم دیکھتا ہے، تو اس کے اسباب و علل کی تلاش نہیں کرتا، بلکہ یہ خیال کرتا ہے کہ کچھ قدرتی اسباب ایسے پیش آئے ہوں گے جنہوں نے چند چیزوں کو ایک جگہ غیر مرتب طور پر جمع کر دیا ہوگا، ایک آنڈھی علی ہوگی جس نے ایک جگہ خاک اور پتھر کا ایک ڈھیر لگا دیا ہوگا، لیکن جب وہ ان چیزوں کا منظم اور مرتب اصول کے مطابق دیکھتا ہے، تو ان کو محض قدرتی اسباب کا نتیجہ نہیں سمجھتا، بلکہ اس کو ایک ایسے وجود کی طرف منسوب کرتا ہے جو موجود ہونے کے ساتھ تمام اوصاف کمالیہ، مثلاً علم، قدرت اور حکمت کا مجموعہ بھی ہے، مجموعہ عالم کی بھی یہی حالت ہے، کہ وہ خاک اور پتھر کا ایک ڈھیر نہیں ہے، بلکہ اس میں ایک خاص قسم کی ترتیب، ایک خاص قسم کا نظام اور ایک خاص قسم کی صنعتی پائی جاتی ہے، جو محض بخت و اتفاق، یا کسی ایسی قوت کا فعل نہیں ہو سکتی، جو علم و ادراک اور قدرت و حکمت سے خالی ہو بلکہ اس کے لیے ایک ایسی علت کی ضرورت ہو جو ان تمام اوصاف کے ساتھ متصف ہو اور اسی علت کا نام خدا ہے،

خداوند تعالیٰ نے اسی ترتیب و تنظیم کو موجودات عالم کا وصف قرار دیا ہے،

صنع الله الذي اتقن كل شيء یہ خدا کی ایک کارگیری ہے جس نے ہر چیز کو

(نخل) پختہ طور پر بنایا ہے،

اور امام صاحب نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ یہ پختگی صرف مرکبات میں پائی جاتی ہے اس بنا پر اس سے بحث نہیں کہ مادہ، صورت، جوہر اور عرض وغیرہ کیوں پیدا ہوئے

تفسیر کبیر ج ۱ ص ۵۰۵

کیونکہ ان مفردات کے پیدا کرنے میں بذات خود کوئی صنعت و احکام نہیں ہے،
البتہ ان مفردات کی ترکیب و ترتیب سے جو گونا گونا گون چیزیں پیدا ہو گئیں، وہ خود مادہ
اور صورت کا نتیجہ نہیں ہو سکتیں، بلکہ ایک ایسی قوت کا نتیجہ ہیں، جو علم و قدرت اور
تدبیر و حکمت سے متصف ہے،

نظام عالم کی اسی ترتیب و ہموازی کو خداوند تعالیٰ نے ایک دوسری آیت
میں اپنے علم کی دلیل قرار دیا ہے،

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ
طَبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ
مِن تَفَوتٍ فَاَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ
تَرَىٰ مِنْ فُتُوْرٍ (ملک)

جس نے تہ بہ تہ سات آسمان پیدا کیے
بھلا تجھ کو خدا کی اس صنعت میں کوئی
کو ر کسر دکھائی دیتی ہے، پھر و کچھ تجھ کو کوئی
ڈاڑ نظر آتی ہے،

اور تفسیر کبیر میں اس آیت کی تفسیر ان الفاظ میں کی گئی ہے،

ان وجہ الاستدلال بهذا
على كمال علم الله تعالى هو
ان الحسن دل على ان هذه
السموات السبع اجسام مخلو
قة
على وجه الاحكام والانتقان وكل
فاعل كان فعله محكما متقنا
فانه لا يار ان يكون عالما
بہ

خدا کے کمال علم پر اس آیت سے اس طرح
استدلال کیا جاتا ہے کہ جس اس بات پر
والانت کرتی ہے کہ یہ ساتوں آسمان
مضبوطی اور پختگی کے ساتھ پیدا کیے گئے ہیں
اور جس فاعل کا فعل مضبوط اور
پختہ ہو گا اس کا عالم ہو نا ضرور
ہے

اس آیت میں "تفاوت" کا جو لفظ آیا ہے، اس کی نسبت اسی تفسیر میں لکھا ہے کہ

تفاوت کی حقیقت تناسب نہ ہونا

حقیقة التفاوت عدم التنا

اور اسکی نقیض تناسب ہے

ونقیضه متناسب

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عالم میں ایک خاص قسم کا تناسب پایا جاتا ہے اور یہی تناسب مادہ و غیرہ جیسی غیر شاعرہ قوت سے نہیں پیدا ہو سکتا، چنانچہ علامہ علی اکرام مین لکھتے ہیں کہ میٹریٹلٹ یہ کہہ سکتا ہے کہ مادہ خود بخود پیدا ہوا، مادہ کے ساتھ حرکت پیدا ہوئی، حرکت نے امتزاج پیدا کیا، اور پھر رفتہ رفتہ بہت سے قوانین قدرت پیدا ہو گئے، لیکن وہ اس بات کی وجہ نہیں بنا سکتا کہ ان سیٹرون، ہزاروں، لاکھوں قوانین قدرت میں یہ توافقی تناسب اور اتحاد کہاں سے آیا؟ توافقی اور اتحاد کا پیدا ہونا خود ان قوانین کی ذاتی خاصیت نہیں ہے، اور اگر کوئی ایسا دعویٰ کرے تو محض ایک فرضی احتمال ہوگا جس کی کوئی نظیر نہیں پیش کی جاسکتی، یہی بالاتر قوت جو تمام قوانین قدرت پر حاکم ہے، اور جس نے ان تمام قوانین میں ربط اور اتحاد قائم کیا ہی خدا ہے۔ ابن رشد نے کشف الاولیاء میں خداوند تعالیٰ کے وجود پر یہی دلیل قائم کی ہے، اور لکھا ہے کہ شریعت نے جس طریقہ سے قرآن مجید کی بہت سی آیتوں میں جمہور کو تعلیم دی ہے کہ عالم خدا کا پیدا کیا ہوا ہے، اگر ان آیتوں پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ طریقہ خدایت کا ہے، اور یہ طریقہ منجملہ ان طریقوں کے ہے جن کی نسبت ہم نے بیان کیا ہے کہ وہ خدا کے وجود پر دلالت کرتے ہیں، یہ طریقہ یہ ہے کہ جس طرح انسان جب ایک محسوس چیز کو دیکھتا ہے کہ وہ ایک ایسی وضع، شکل اور مقدار میں بنائی گئی ہے جو اس فائدے کے موافق ہیں جو اس محسوس چیز میں موجود ہیں، بیان تک کہ اگر وہ اس شکل، اس وضع اور اس مقدار میں نہ بنائی جائے تو یہ فوائد بھی نہ پاس جائیں گے تو وہ یقین کر لیتا ہے کہ

اس چیز کو کسی نے بنایا ہے، اس لیے اس کی وضع شکل اور مقدار اس کے فوائد کے موافق ہے، اور یہ موافقت محض بخت و اتفاق سے نہیں پیدا ہو سکتی، مثلاً جب انسان زمین پر ایک پتھر کو دیکھتا ہے کہ اس کی وضع شکل اور مقدار اس قسم کی ہے کہ اس پر بیٹھا جاسکتا ہے، تو وہ یہ یقین کر لیتا ہے کہ اس پتھر کو ایک کارکنگ نے بنایا ہے، لیکن اگر اس کی وضع شکل اور مقدار بیٹھنے کے لیے موزوں نہ ہو، تو وہ یقین کر لیتا ہے کہ اس جگہ یہ پتھر اس حالت میں محض بخت و اتفاق سے پڑا ہوا ہے، کسی شخص نے اس کو یہاں نہیں رکھا ہے، بعینہ ہی حالت تمام عالم کی ہے، کیونکہ جب انسان اجزاء عالم یعنی چاند، سورج اور تمام ستاروں کو جو چاروں زمانوں رات دن بارش، ہوا، زمین کی آبادی، انسانوں کے وجود اور تمام مخلوقات یعنی حیوانات اور نباتات کا سبب بن دیکھتا ہے اور اس کو نظر آتا ہے کہ زمین انسانوں اور خشکی کے تمام جانوروں کے رہنے کے لیے، پانی تمام آبی جانوروں کے لیے، اور ہوا اڑنے والے جانوروں کے لیے موزوں ہے، اور اگر اس نظام میں خلل واقع ہو جائے تو ان مخلوقات کے وجود میں بھی خلل پڑ جائے تو وہ یہ یقین کر لیتا ہے کہ انسان حیوان اور نباتات کے لیے اجزاء عالم میں جو موافقت پائی جاتی ہے وہ محض بخت و اتفاق سے نہیں پیدا ہوئی ہے بلکہ ایک وجود نے بالقصد و بالارادہ اس موافقت کو پیدا کیا ہے، اور اسی وجود کا نام خدا ہے،

علامہ ابن رشد نے لکھا ہے کہ جمہور اور عوام کے لیے ایسے دلائل قائم کرنے چاہیے جو سادہ اور بسیط ہوں، یعنی ان میں بہت کم مقدمات کی ضرورت ہو، اور شریعت نے اسی قسم کے دلائل سے کام لیا ہے، اگرچہ امام صاحب عموماً ایسے دلائل سے کام

لیتے ہیں جن میں بہت زیادہ مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے ۱۰ اور خداوند تعالیٰ
 کے ثبوت میں بھی انھوں نے اسی قسم کے دلائل سے کام لیا ہے۔ تاہم ان کی
 ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ تمام دلائل کا استقصاء کر دیتے ہیں ۱۰ اور ان میں
 جو دلیل سب سے بہتر ہوتی ہے اس کی طرف اپنا رجحان ظاہر کر دیتے ہیں ۱۰ اور یہ
 دلیل بھی اسی قسم کی ہے۔

توحید

حکماء و متکلمین دونوں اس پر متفق ہیں کہ واجب الوجود یعنی خدا صرف ایک ہے لیکن دلائل دونوں کے مختلف ہیں، حکماء نے اس پر جو دلیلین قائم کی ہیں انکو امام صاحب نے مباحث مشرقیہ میں بیان کیا ہے، ان میں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر دو چیزیں واجب وجود میں شریک اور ماہیت و تعین میں مختلف ہوں تو ہر ایک کا واجب وجود ہر ایک کے تشخص و تعین سے مختلف ہوگا، اب صرف دو صورتیں ہوں گی (۱) ایک تو یہ کہ ان میں ہر ایک کے واجب وجود اور تعین میں تلازم ہوگا،

(۲) یا یہ کہ دونوں میں تلازم نہ ہوگا،

اگر دونوں میں تلازم نہیں ہے تو بذات خود واجب وجود اس تعین کو نہ جائے گا اسی طرح وہ تعین بھی واجب وجود کو نہ چاہے گا، اس بنا پر اس واجب وجود کو اس تعین کے ساتھ واجب وجود کے ساتھ متصفت کرنے کے لیے ایک سبب خارجی کی ضرورت ہوگی، اس لیے جن دو ذاتوں کو واجب الوجود تسلیم کیا گیا ہے وہ ممکن الوجود اور اپنی ایجاد و تیسین میں دوسرے کی محتاج ہو جائیں گی، پہلی صورت میں یعنی جب واجب وجود اور تعین میں تلازم ہو، تو یہ تلازم یا تو واجب وجود اور تعین کی نفس حقیقت کا نتیجہ نہ ہوگا یا یہ کہ ان کی نفس حقیقت کا نتیجہ ہوگا اگر ان کی نفس حقیقت کا نتیجہ نہ ہو تو اس کا کوئی خارجی سبب ہوگا، اور جو چیز خارجی سبب کی محتاج ہوتی ہے

وہ ممکن ہوتی ہے، اس لیے جن دو ذاتوں کو واجب الوجود قرار دیا گیا ہے، وہ ممکن ہو جائیں گی، اور اگر یہ تلازم دونوں کی نفس حقیقت کا اقتضا ہو تو لازمی طور پر ایک دوسرے کی علت ہوگا اور دوسرا اس کا معلول ہوگا، کیونکہ اگر ہر ایک دوسرے کی علت ہو تو اس سے دور لازم آئیگا، لیکن تعین وجوب وجود کی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ اس صورت میں اگرچہ وجوب وجود اس ذات خاص میں داخل ہے، تاہم وہ اس تعین سے خارج ہے، کیونکہ وجوب وجود ان دونوں خدا میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے، اور دونوں کو ایک دوسرے سے امتیاز صرف تعین سے ہوتی ہے، اور ماہر الاشتراک ماہر الامتیاز سے الگ ہوتا ہے، اس بنا پر وجوب بالذات دوسری ماہیت کا تابع ہوگا اور یہ محال ہے، اب لا محالہ یہ ماننا پڑے گا کہ وجوب بالذات اس تعین کی علت ہے، اس لیے جہاں وجوب بالذات پایا جائے گا اس کا معلول یعنی یہ تعین بھی پایا جائے گا، اس لیے ہر واجب الوجود صرف ایک ہی ہوگا، اس ثابت ہوا کہ واجب الوجود صرف ایک ہے۔

امام صاحب نے حکم کے طریقے کے موافق اور بھی بہت سی دلیلین قائم کی ہیں لیکن حکماء کے تمام دلائل کا اثبات چھ مقدمات پر موقوف ہے،

(۱) وجوب ایک امر ثبوتی ہے،

(۲) وجوب بالذات ایسا وصف نہیں ہو سکتا، جو واجب کی ذات کا خارج ہو،

(۳) وجوب وصف مشترک ہے،

(۴) تعین تعین کی ماہیت پر نازل ہے،

(۵) تعین ایک وصف ثبوتی ہے،

(۶) ماہ الاشتراک اور ماہ الانتخاب یا جم مختلف ہوتے ہیں،

(۶) بابہ الہی اس کے اور بابہ الہی کے متعلق امام صاحب کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ حکما نے ان مقدمات کو اچھی طور پر ثابت نہیں کیا تھا، لیکن امام صاحب نے ان مقدمات کو زیادہ مستحکم طور پر ثابت کیا، لہٰذا وہ سکھین نے خداوند تعالیٰ کی وحدانیت پر جو دلیل قائم کی ہے اس کی بنیاد قرآن مجید کی اس آیت پر ہے:

لو كان فيهما إلهة إلا الله

اگر زمین و آسمان میں خدا کے سوا اور خدا

موتے تو دونوں پر یاد ہو جاتے،

کَفَسْتَمَا (بنيان)

اگر اس دلیل کو خطابی دلیل مان لیا جائے تو اس کے لیے کسی طویل تقریر کی ضرورت نہیں، فارسی کا مشہور مقولہ ہے کہ دو بادشاہ در اقلیمے گنجد اس لیے اگر آسمان و زمین میں متعدد خدا ہوتے تو ان میں جیسا کہ دنیاوی بادشاہوں میں ہوا کرتا، باہم اختلاف ہوتا اور اختلاف کے بعد جنگ و جدل کی نوبت پہنچتی اور دنیا کا نظم و نسق قائم نہ رہتا، قرآن مجید کی دوسری آیتوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے،

وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنَ اللَّهِ إِذْ أُلْقِيَ
اور نہ اس کے ساتھ کوئی اور خدا ہے اور نہ ہر

اور نہ اسکے ساتھ کوئی اور خدا ہے اور نہ ہر

کل الہ بسا خالق و لعلہ
ایک خط اپنی مخلوقات کو (اگک یہ) یہ

ایک خدا اپنی مخلوقات کو (الگ ایسے) بے

بعضہ علی بعض

پھر اور (آپس میں لڑتے اور لڑکھاتے)

(مومنون) ایک دوسرے پر غلبہ اجاڑا

ایک سے پہنچا لیا جاں

قل لو كان معه الهمة كما
 (اے پیغمبران لوگوں سے کہو کہ) اگر خدا کی

(اے معجزان لوگوں سے کہو کہ) اگر خدا کی

یَقُولُونَ اِذَا الْاِلٰهَاتُ نَادَتْ اِلٰی

جیسا کہ یہ لوگ کہتے ہیں (اور) مجبور ہو کر

ذی العرش سید

ہوتے تو اس صورت میں ان معبودوں نے

کبھی کا مالک عرش یعنی خدا کی پہنچ

کا راستہ ڈھونڈ نہ سکا ہوتا،

(بنا اسرائیل)

لیکن امام صاحب نے تفسیر کبیر اور علم کلام کی کتابوں میں اس دلیل کو برہانی قرار دیا ہے اور اس کی جو تقریر کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر دو خدا کا وجود فرض کیا جائے تو ہر ایک تمام مقدر و رات پر قادر ہوگا، اس لیے ہر ایک زید میں حرکت اور سکون پیدا کر سکے گا، اب اگر ایک نے زید میں حرکت اور دوسرے نے سکون پیدا کرنا چاہا اور دونوں اپنے اپنے ارادہ میں کامیاب ہو گئے، تو اس سے ضدین یعنی حرکت و سکون کا اجتماع لازم آئے گا، اور یہ محال ہے، اور اگر دونوں اپنے اپنے ارادہ میں ناکامیاب رہے تو یہ بھی محال ہے، کیونکہ ہر ایک کی ارادہ کی کامیابی میں دوسرے کا ارادہ باہم متضاد ہونے کی وجہ سے مانع ہے اس لیے ایک اپنا ارادہ میں اس وقت ناکامیاب ہوگا جب دوسرا اپنے ارادہ میں کامیاب ہو، اس طرح جب دوسرا اپنے ارادہ میں ناکامیاب ہوگا تو پہلا کامیاب ہوگا اس لیے اگر دونوں اپنے اپنے ارادہ میں ناکامیاب رہیں تو دونوں اپنے اپنے ارادہ میں کامیاب بھی ہوں گے اور یہ محال ہے، اور اگر صرف ایک کا مقصد حاصل ہو اور دوسرا اپنے ارادہ میں ناکامیاب رہے تو یہ صورت بھی محال ہے، کیونکہ اولاً تو دونوں خدا کی شانِ طور پر قدرت رکھتے ہیں اس لیے ایک کی قدرت کو دوسرے کی قدرت پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں، دوسرے یہ کہ جو خدا اپنے ارادہ میں ناکامیاب رہا وہ عاجز ہوگا، اور خدا کی ذات میں غبر ایک عیب ہے،

لیکن اس دلیل کی صحت اس پر موقوف ہے کہ ان دونوں معبودوں میں

اختلاف کا ہونا لازمی اور قطعی ہو، حالانکہ وہ قطعی و لازمی نہیں بلکہ ممکن ہے، اس لیے وہ
معبودوں کی موجودگی میں نظام عالم کی اترسی ممکن ہوگی لازمی نہ ہوگی، حالانکہ آیت سے
معلوم ہوتا ہے کہ وہ لازمی اور قطعی ہے۔

امام صاحب نے اربعین فی اصول الدین میں اس اعتراض کی تقریر ان الفاظ
میں کی ہے، "یہ تینوں قسمیں دونوں معبودوں کے درمیان اختلاف کے واقع ہونے سے
پیدا ہوتی ہیں، لیکن ایسے دو معبودوں کا وجود کیونکر نہیں ممکن ہے جن کے درمیان اختلاف
محال ہو، اختلاف کے واقع ہونے پر تو کوئی دلیل نہیں، البتہ اس قسم کی دلیل موجود ہے
جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں معبودوں کے درمیان اختلاف کا پیدا ہونا
ناممکن ہے، ایک تو یہ کہ خدا حکیم ہے، اور حکیم وہ ہے جو ایسا کام کرتا ہے، جو افضل و
اولیٰ ہو، اور افضل و اولیٰ صرف ایک چیز ہوتی ہے، اس لیے یہ دونوں معبود جب
حکیم ہیں تو وہی صورت اختیار کریں گے، جو اولیٰ و افضل ہوگی، اور وہ صورت صرف
ایک ہے، اس لیے ان میں اختلاف ہی نہیں ہو سکتا، دوسرے یہ کہ دونوں معبودوں
کو تمام معلومات کا علم حاصل ہوگا کہ کون سی چیز واقع ہو سکتی ہے، اور کونسی چیز واقع نہیں
ہو سکتی، اس لیے ان میں ہر ایک معبود صرف اسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرے گا،
جو واقع ہو سکتی ہے، کیونکہ جو چیز واقع ہی نہیں ہو سکتی اس کا ارادہ محال ہے، اور
یہ چیز صرف ایک ہے، (مثلاً زید کی حرکت یا زید کا سکون)، اور اس صورت میں ان
میں باہم اختلاف پیدا ہی نہیں ہو سکتا،

امام صاحب نے اس اعتراض سے بچنے کے لیے اس دلیل کی ایک دوسری
تقریر کی ہے، اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک چیز کی دو علت تامہ نہیں ہو سکتی، کیونکہ

علت کی موجودگی میں معلول کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، اس لیے اگر زید کا خالق ایک خدا ہے تو اس کے وجود کے ساتھ زید کا وجود ضروری ہو جائے گا، اور اس کو دوسرے خدا کی ضرورت نہ ہوگی لیکن چونکہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ زید کو دونوں خدا نے مل کر پیدا کیا ہے اس لیے وہ دوسرے خدا کا بھی محتاج ہوگا، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ ہر ایک خدا سے بے نیاز بھی ہوگا، اور ہر ایک خدا کا محتاج بھی ہوگا، اور یہ محال ہے۔ لیکن اس دلیل پر بھی یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ صرف اس صورت میں کارآمد ہو سکتی ہے جب ان میں ہر ایک خدا چاہے کہ ایک چیز مثلاً زید کو صرف وہی پیدا کرے، اور یہ استدلال و اختلاف کی صورت ہے، لیکن یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ ہر ایک دوسرے خدا کی مخلوقات میں کسی قسم کی مداخلت کرنے کا ارادہ نہ کرے، مثلاً ایک زمین کو پیدا کرے، ایک آسمان کو، ایک حیوانات کو پیدا کرے، ایک نباتات کو، اس طرح تقسیم عمل کے اصول پر دونوں دنیا کے کاروبار کو چلائیں، اور نظام عالم میں نہ کوئی خلل ہو اور نہ ایک معلول کے لیے دو علتوں کی ضرورت ہو۔

امام صاحب نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ایجاد کے معنی اگر نفس قدرت و ارادہ کے ہیں تو اس سے موجود میں بھی اشتراک پیدا ہو جائے گا، کیونکہ دونوں یکساں طور پر قدرت و ارادہ رکھتے ہیں، اور اگر ایجاد کے معنی خود مخلوق مثلاً زید کے ہیں، تو جبکہ دونوں مبدءوں کو یکساں طور پر قدرت و ارادہ حاصل ہے تو اس ترجیح کی کیا وجہ ہے کہ وہ مخلوق صرف ایک کی قدرت و ارادہ سے پیدا ہو اور دوسرے کی قدرت و ارادہ سے پیدا نہ ہو، اور اگر ایجاد کے معنی کسی اور چیز کے ہیں تو وہ چیز یا قدیم ہوگی یا حادثہ، اگر قدیم ہے تو اس کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہی نہیں ہو سکتا، اور اگر حادثہ ہے تو یہ وہی دوسری صورت ہے،

امام غزالی نے اس مسئلہ کو امام صاحب کے زیادہ صاف اور واضح پیرائے میں

لکھا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "دو خالق کے درمیان مخلوقات کی تقسیم کی صورت دو صورتیں ہیں۔
(۱) ایک تو یہ کہ بعض جو اہر و اعراض کو ایک خدا پیدا کرے اور بعض کو دوسرا، مثلاً
ایک زمین کو پیدا کرے اور دوسرا آسمان کو،

(۲) تمام جو اہر کو ایک خدا پیدا کرے اور تمام اعراض کو دوسرا،
پہلی صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس خدا نے آسمان کو پیدا کیا ہے وہ زمین
کے پیدا کرنے پر قادر ہے یا نہیں؟ اگر وہ قادر ہے تو دونوں کی قدرت میں کوئی امتیاز
نہیں، اس لیے ان کے مقدرین بھی کوئی امتیاز نہ ہوگا اس لیے جس خدا نے آسمان کو
پیدا کیا ہے، وہ زمین کو بھی پیدا کر سکے گا اور ایک کی ایجاد کو دوسرے کی ایجاد پر کوئی ترجیح
حاصل نہ ہوگی، لیکن اگر وہ زمین کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے تو یہ محال ہے، کیونکہ
تمام جو اہر متماثل ہیں یعنی ان کی حقیقت ایک ہے، اور ایک خاص چیز میں ان کا واقع
ہونا بھی متماثل ہے، اور جو خدا ایک چیز پر قادر ہے وہ اس کے مثل پر بھی قادر ہو سکتا ہے
کیونکہ اس کی قدرت قدیم ہے اور اس کا تعلق متعدد اجسام و جوہر سے ہو سکتا
اس لیے وہ صرف ایک ہی جسم اور جوہر تک محدود نہیں ہے، اور جب قدرت حادثہ
برخلاف اس کا تعلق متعدد مقدر سے ہو سکتا ہے تو بعض مقدر کو دوسرے مقدر
پر ترجیح کی کیا وجہ ہے، بلکہ جبکہ اس کے مقدر ذات غیر متساوی ہیں تو ہر ممکن الوجود
جوہر اس کی قدرت کے تحت میں داخل ہو سکتا ہے۔

دوسری صورت میں جبکہ ایک جوہر اور دوسرا عرض کے پیدا کرنے کی قدرت
رکھتا ہے تو چونکہ یہ دونوں چیزیں مختلف الما ہیتہ ہیں اس لیے یہ ضروری نہیں کہ
جس خدا کو جوہر کے پیدا کرنے کی قدرت حاصل ہو وہ عرض کے پیدا کرنے پر بھی

قادر ہو، لیکن عرض جو ہر کا اور جو ہر عرض کا محتاج ہے، اس لیے ہر خدا کا فعل دوسرے کے
 فعل پر موقوف ہو گا، اس صورت میں وہ اس کو پیدائہ کر سکے گا مثلاً ایک خدا عرض کو
 پیدا کرنا چاہتا ہے، لیکن جو خدا جو ہر کے پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے وہ جو ہر کے
 پیدا کرنے پر آمادہ نہیں ہوتا، اس صورت میں جو خدا عرض کو پیدا کر سکتا ہے، وہ عاجز ہو جائیگا
 اور عجز قدرت کے منافی ہے، یہی حالت جو ہر کی بھی ہے، کہ جو خدا جو ہر کے پیدا کرنے کی
 قدرت رکھتا ہے وہ جو ہر کو پیدا کرنا چاہتا ہے، لیکن عرض کا پیدا کرنے والا اسکی نفی
 کرتا ہے، البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں میں باہم اتفاق ہو یعنی جب ایک خدا جو ہر کو
 پیدا کرے تو دوسرا عرض کے پیدا کرنے پر آمادہ ہو جائے، یا دوسرا خدا جب عرض
 کو پیدا کرنا چاہے تو دوسرا جو ہر کو پیدا کر دے، لیکن اگر یہ اتفاق واجب یعنی لازمی
 اور ضروری ہے تو یہ قدرت کے منافی ہے، کیونکہ اس صورت میں جب ایک خدا جو ہر
 اور دوسرا عرض کو پیدا کرے گا تو ہر ایک عرض اور جو ہر کے پیدا کرنے پر مجبور ہو جائیگا
 اور مجبوری قدرت کے منافی ہے، اور اگر ممکن ہے یعنی اس قسم کا اتفاق ضروری اور
 لازمی نہیں ہے تو کوئی جو ہر یا عرض پیدا ہی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایک خدا جب جو ہر
 یا عرض کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو دوسرا عرض یا جو ہر کے پیدا کرنے پر آمادہ نہیں ہوتا، اور کوئی
 جو ہر یا عرض بغیر عرض اور جو ہر کے پیدا نہیں ہو سکتا،

امام صاحب نے تفسیر کبیر میں توحید پر جو وہ غنی و عظیم اور قائم کی ہیں، لیکن ان کی
 نسبت خود تصریح کر دی ہے کہ وہ ظنی اور خطابی ہیں، البتہ انھوں نے اس دلیل کی
 جو دوسری تقریر کی ہے اس پر ان کو کامل اعماد ہے، اور اس کی نسبت لکھتے ہیں،

تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۰۱

واعلم انك لما وقفت على
 حقيقة هذه الدلالة عرفت
 ان جميع ما في هذا العالم العلوي
 والسفلي من المحدثات
 والمخاوقات فمجد ليل على
 وحدانية الله تعالى بل هو
 كل واحد من الجواهر الاعوان
 دليل تام على التوحيد من
 الوجه الذي بيناه وهذا
 الدلالة قد ذكرها الله تعالى
 في مواضع من كتابه

تم کو جاننا چاہیے کہ جب تم اس دلائل
 کی حقیقت سے واقف ہو گئے تو تم کو
 معلوم ہو گیا کہ اس عالم علوی و سفلی میں
 جس قدر مخلوقات اور محدثات ہیں وہ
 خدا کی وحدانیت کی دلیل ہیں، بلکہ ہر
 ایک جوہر اور عرض کا وجود اس طریقہ کے
 مطابق جس کو ہم نے بیان کیا، توحید کی
 دلیل تام ہے، اور اس دلیل کو خداوند
 نے اپنی کتاب کے متعدد مواقع میں بیان
 کیا ہے.....

لیکن ایک گروہ ایسا بھی ہے جس کے نزدیک اس آیت سے صرف بت پرستی
 کا ابطال مقصود ہے یعنی اس آیت کا مطلب صرف یہ ہے کہ اگر آسمان و زمین میں
 جیسا کہ بت پرستوں کا خیال ہے اور بھی بہت سے معبود ہوتے تو نظام عالم خراب
 ہو جاتا کیونکہ یہ بت جمادات سے بنائے گئے ہیں اور ان میں مدبر عالم ہونے کی
 صلاحیت اور قدرت نہیں ہے، اس لیے وہ نظام عالم کو قائم نہیں رہ سکتے کیونکہ
 کیونکہ اس آیت سے پہلے خداوند تعالیٰ نے فرمایا ہے،

ام اتخذوا الہة من الارض کیا ان لوگوں نے ایسے معبود بنائے ہیں

ہم ریشون

جنگریہ لوگ غوزین (کی چیزوں میں پتھر وغیرہ)
سے بنا کر کھڑا کرتے ہیں،

اس کے بعد فرمایا ہے،

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ
لَفَسَدَتَا
اگر زمین و آسمان میں خدا کے سوا اور خدا
ہوتے تو دونوں برباد ہو جاتے،

جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اس دلیل سے صرف بت پرستوں کے خیال کی تردید
مقصود ہے، عام طور پر شریک باری کی نفی مقصود نہیں ہے، لیکن امام صاحب
نے اس گروہ کے خیال کی تردید نہیں کی بلکہ صرف اس قدر لکھا ہے کہ یہ منظر اگرچہ بت
پرستوں کے ساتھ ہوا ہے لیکن خدا نے جو دلیل بیان کی ہے، وہ تمام مخالفین کے مقابلے
میں استعمال کی جاسکتی ہے،

تذیہ و تقدیس

تذیہ و تقدیس کے معنی یہ ہیں کہ خالق اور مخلوق میں کسی قسم کی مماثلت و مشابہت نہ تسلیم کی جائے، اور خود قرآن مجید میں خداوند تعالیٰ نے اس مماثلت و مشابہت کی نفی کی ہے

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری - ۲) کوئی چیز اس جیسی نہیں
أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ (نحل - ۲) تو کیا جو پیدا کرتا ہے وہ اس کے مثل ہے
جو پیدا نہیں کر سکتا

اب اس نفی کی صورت دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ خالق میں مخلوق کے بہت سے اوصاف نہ پائے جائیں، دوسرے یہ کہ اس میں مخلوق کے اوصاف پائے تو جائیں، لیکن وہ اس قدر اکمل و افضل ہوں کہ مخلوق و خالق میں بجز اشتراک اسمی کے حقیقی مماثلت و مشابہت نہ پائی جائے،

پہلی صورت میں جو اوصاف مخلوق میں علانیہ نقص و عیب خیال کیے جاتے ہیں مثلاً موت، تنید، خطا و گنہگار و غیرہ خداوند تعالیٰ نے قرآن مجید میں خود اپنی ذات سے کلیتہً ان کی نفی کر دی ہے، مثلاً

اور (اے پیغمبر) اس زندہ (خدا) پر بھروسہ

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي

رکھو جس کو موت نہیں

لَا يَمُوتُ (فرقان - ۴)

نہ اس کو اور نہ گھاتی ہی، اور نہ تنید۔

لَا تَأْخُذُكَ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ

عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّیْ فِی کِتَابٍ
لَا یُصْنَعُ سِوَیِّیْ وَکَلَّ یَسْخَرُ

ان باتوں کا علم میرے پروردگار کے یہاں کتاب
(روح محفوظ) میں لکھا ہوا (موجود) ہے میرا

(ط-۲)

پروردگار کا بھگتا ہے اور نہ بھولتا ہے۔

اور دوسری صورت میں مخلوق کے جو اوصاف اپنی ذات میں ثابت کیے ہیں مثلاً
علم، ارادہ اور قدرت وغیرہ ان کی نسبت قرآن مجید کی متعدد آیتوں میں صاف تصریح
کر دی ہے، کہ یہ اوصاف خالق میں مخلوق سے بدرجہا مکمل و افضل طریقے پر پائے جاتے
ہیں، اس بنا پر ان دونوں قسم کے اوصاف میں کسی قسم کا اختلاف نہیں، البتہ گفتگو جو کچھ ہے
یہ ہے کہ ان دونوں قسم کے اوصاف کے علاوہ کچھ اوصاف ایسے بھی ہیں جن کی نسبت
شرعیات نے نفیاً و اثباتاً کوئی تصریح نہیں کی ہے، بلکہ سکوت اختیار کیا ہے، مثلاً جسمانی
ایک ایسا وصف ہے جو مخلوق میں پایا جاتا ہے، اور اس وصف میں کوئی نقص و عیب بھی
نہیں ہے، لیکن شرعیات نے خدا کے لیے اس وصف کا اثبات کیا ہے، نہ نفی کی ہے،
بلکہ سکوت اختیار کیا ہے، لیکن شرعیات میں خدا کی نسبت بعض الفاظ ایسے آگئے ہیں
جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس میں جسمانیات پائی جاتی ہے، مثلاً منہ، ہاتھ اور آنکھ
وغیرہ اور اسی قسم کے الفاظ و اوصاف کے متعلق اسلامی فرقوں میں اختلاف ہے، معتزلہ
کو ان کے حقیقی معنی سے بالکل انکار ہے، چنانچہ امام ابو الحسن اشعری نے کتاب الایمان میں
ان کے جو عقائد گنائے ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ وہ خدا کے منہ، ہاتھ اور آنکھ کے منکر
ہیں، اور صحیح روایتوں میں جو یہ آیا ہے کہ خدا دنیا کے آسمان پر پہ رات کو اترتا ہے، اس کو
تسلیم نہیں کرتے، معتزلہ کے برخلاف حنابلہ اور کرامیہ وغیرہ خدا کے لیے ان اعضا کا اثبات

کرتے ہیں، البتہ ان کو مخلوق کے اعضا کے مشابہ نہیں مانتے، امام ابو الحسن اشعری کا بھی یہی
مذہب ہے، چنانچہ انھوں نے کتاب الابان میں تصریح کی ہے کہ خدا کے منہ، ہاتھ اور آنکھ
سب ہیں لیکن ہم کو ان کی کیفیت کا علم نہیں ہے،

سلف یعنی صحابہ و تابعین کا یہی مذہب تھا اور امام ابو الحسن اشعری نے اسی مذہب
کو اختیار کیا ہے، تاہم سلف بھی اس سے واقف تھے، کہ اگر اس عقیدے کو زیادہ وسعت
دی گئی تو اس سے لازمی طور پر تجسیم و تشبیہ کا خیال پیدا ہوگا، اس لیے انھوں نے اس
عقیدہ کے ماننے کے لیے حسب ذیل شرطیں لگائی تھیں،

۱۔ ان الفاظ میں کسی قسم کی تبدیلی جائز نہیں، بلکہ وہی لفظ بولنا چاہیے جو قرآن
و حدیث میں آیا ہے، کیونکہ بعض الفاظ سے تشبیہ و تجسیم کا خیال زیادہ قوی ہو جاتا ہے، مثلاً
خدا کی نسبت قرآن مجید میں استواء کا لفظ آیا ہے، اس کے جو معنی عربی زبان میں ہیں فارسی زبان
میں اس معنی میں اسکا کوئی مرادف لفظ نہیں ہے اس لیے اگر فارسی زبان میں اس کا یہ ترجمہ کیا جائے
کہ "راست ایستاد" تو اس سے تشبیہ و تجسیم کا خیال زیادہ پیدا ہوگا، کیونکہ جو چیز سیدھی ہو سکتی
ہے، وہ کج بھی ہو سکتی ہے، اسی طرح کھڑے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز چل پھر سکتی تھی،
اس میں سکون پیدا ہو گیا، حالانکہ عربی زبان میں استواء کے لفظ سے یہ خیال نہیں پیدا
ہوتا، اسی طرح عربی زبان میں بعض الفاظ ایسے ہیں جو استعارۃً اپنے غیر حقیقی معنی میں
استعمال کیے جاتے ہیں، لیکن دوسری زبانوں میں وہ الفاظ اس معنی میں استعارۃً نہیں
بولے جاتے، مثلاً عربی زبان میں اصبع کا لفظ استعارۃً احسان کے معنی میں بولا جاتا ہے،
حالانکہ فارسی زبان میں اس کا ترجمہ "انگشت" اس معنی میں نہیں بولا جاتا، اس بنا پر سلف کے

تزو یک ان الفاظ میں تبدیلی جائز نہیں۔

(۲) ان الفاظ سے کوئی دوسرا لفظ مشتق نہیں کرنا چاہیے، مثلاً قرآن مجید میں خدا کی نسبت استواء کا جو لفظ آیا ہے اس سے فاعل کا صیغہ معنی مستوی نہیں، مشتق کرنا چاہیے، کیونکہ اسم فاعل میں اکرار پایا جاتا ہے، اس لیے اس سے یہ تخیل پیدا ہوگا کہ خدا بالا ستمار عرش پر بیٹھا ہوا ہے، لیکن فعل صرف تجدد پر دلالت کرتا ہے، یعنی یہ کہ خدا عرش پر بیٹھا، لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس میں ثبات و دوام بھی حاصل ہو، بلکہ اگر ایک منٹ کے لیے بھی اس فعل کا صدور ہو جائے تو خدا پر یہ لفظ صادق آجائے گا، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ قرآن مجید میں خدا نے خود فرمایا ہے کہ "اَلَسَّحَسَنُ عَمَّا لَقْنَاكَ" لیکن اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں کر سکتے، یعنی خدا کو معلوم نہیں کہہ سکتے۔

(۳) ان الفاظ کو ایک جگہ جمع کرنا یا ایک ساتھ ان کی روایت کو نا حائز نہیں، کیونکہ عام طور پر جو الفاظ بولے جاتے ہیں، ان کے حقیقی معنی یہ جاتے ہیں، اس لیے اگر ان الفاظ کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے تو ذہن ان کے ظاہری معنی کی طرف زیادہ شدت کے ساتھ رجوع ہوگا، البتہ اگر اس قسم کے دو ایک لفظ استعمال کیے جائیں تو ان کو مجازی معنی پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ کو ایک ساتھ جمع نہیں کیا بلکہ اپنی عمر کے مختلف اوقات میں جن میں بہت زیادہ فاصلہ تھا ان الفاظ کو کبھی کبھی استعمال فرمایا اور قرآن و احادیث صحیحہ میں اس قسم کے ہر حرف خدا الفاظ آئے ہیں اور ان کے ساتھ ایسے قرآن و اشارات شامل ہیں، جن سے تشبیہ و تحسین کا تخیل نہیں پیدا ہو سکتا، لیکن مشبہ و مجسمہ نے ان الفاظ کو ایک جگہ...

کہ دیا ہے، جن سے تشبیہ و تحسین کے تخیل کو زیادہ قوت حاصل ہوگئی ہے، اس بنا پر جن لوگوں نے اس قسم کی حدیثوں کو ایک مستقل کتاب کی صورت میں جمع کیا ہے، اور ہر حصہ کے شروع کے لیے ایک مستقل باب باندھا ہے، انھوں نے غلطی کی ہے،

(۴) اس کے برعکس اس قسم کے الفاظ کو ایک دوسرے سے الگ بھی نہیں کرنا چاہیے مثلاً قرآن مجید میں خداوند تعالیٰ کی نسبت یہ الفاظ آئے ہیں،

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (انعام ۸۰) اور وہ اپنے بندوں کے اوپر غالب ہے،

لیکن اس جملہ سے فوق کا لفظ الگ کر کے خدا کی نسبت تنہا استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس سے پہلے قاہر کا جو لفظ آیا ہے، اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہاں غلبہ کی فوقیت مراد ہے، اور یہ کی جہت مراد نہیں، لیکن اگر اس لفظ کو اس سے الگ کر لیا جائے گا تو علانیہ جہت مراد ہوگی، اسی طرح "عبادہ" کے لفظ کو بھی اس سے الگ نہیں کر سکتے، کیونکہ اس لفظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سیادت و الہیت کا تفوق مراد ہے، جہت مراد نہیں،

یہ اصول امام غزالی نے الجامع للعوام میں لکھے ہیں، اور امام صاحب نے تزییہ پر اس اصول و تقاضا کے نام سے جو مستقل کتاب لکھی ہے اس میں ان اصول کو معینہ لے لیا ہے، لیکن امام غزالی نے ان کے علاوہ سلفین کے اور بھی متعدد اصول بتائے ہیں، مثلاً

(۵) اس مسئلہ میں قیاس و تفریع کو بالکل چھوڑ دینا چاہیے، مثلاً قرآن و حدیث میں اگر خدا کی نسبت "ید" کا لفظ آیا ہے تو اس بنا پر کہ ہاتھ کے لیے کھائی، بازو اور استھلی لازمی چیزیں ہیں، خدا کے لیے ان اعضا کا اثبات نہیں کرنا چاہیے، اسی طرح اگر خدا کے لیے ہاتھ اور آنکھ کا لفظ آیا ہے تو یہ ضروری نہیں کہ اس کے لیے پاؤں اور منہ

بھی ثابت کیا جائے۔

(۶) ان الفاظ میں غور و فکر نہیں کرنا چاہیے،

(۷) اس قسم کے الفاظ کی تاویل نہیں کرنی چاہیے یعنی ان کے ظاہری معنی کے چھوڑنے کے بعد ان کے دوسرے معنی بیان نہیں کرنے چاہئیں،

لیکن امام صاحب نے اساس التقدیس میں ان اصول کو نیا اور اثباتاً کسی قسم کا تعرض نہیں کیا ہے، البتہ اھفون نے بذات خود اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے، اس سے ان اصول پر بھی روشنی پڑتی ہے، چنانچہ اھفون نے اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے، اس کی بنیاد چند مقدمات پر قائم ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ قرآن مجید میں ایسے الفاظ جنکے معنی ہم کو معلوم نہیں ہو سکتے آئے ہیں یا نہیں؟ متاخرین کے زمانہ میں جب صفات باری اور مسئلہ قضا و قدر پر بحث شروع ہوئی تو یہ سوال پیدا ہوا، اور جو لوگ ان الفاظ و آیات کی تاویل کرتے تھے اھفون نے اس سے انکار کیا ہے، اور تکلمین نے ادنیٰ کی روش اختیار کی، لیکن جو لوگ ان کے ظاہری معنی مراد لیتے تھے اھفون نے اس کو جائز رکھا، اور سلف میں بہت فقہاء، محدثین اور صوفیہ اس کے قائل ہو گئے اور امام صاحب نے بھی سلف کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔

(۲) اسی قسم کے الفاظ کو جنکے معنی ہم کو معلوم نہیں ہو سکتے متشابہ کہتے ہیں، اور انہی الفاظ کی بنا پر ملاحدہ نے قرآن مجید پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مسلمانوں کے نزدیک قیامت تک تمام عقائد و اعمال کی بنیاد قرآن مجید پر قائم ہے، لیکن اسی کے ساتھ قرآن مجید میں ایسی آیتیں موجود ہیں جن سے مسلمانوں کے مختلف فرقے اپنے اپنے مذہب پر

استدلال کرتے ہیں، اور جو آیت ان کے مذہب کے موافق ہوتی اس کو حکم اور جو آیت مخالف ہوتی ہے اس کو تشابہ قرار دیتے ہیں، اور ہر فرقہ ایک آیت کو دوسری آیت پر جب ترجیح دیتا ہے تو اس کو ترجیح کے نہایت دقیق اور ضعیف وجوہ اختیار کرنے پڑتے ہیں لیکن اگر قرآن مجید میں اس قسم کے الفاظ نہ آتے بلکہ واضح اور جلی ہوتا تو یہ تمام اختلافات اٹھ جاتے اور وہ قیامت تک کے لیے مسلمانوں کا ایک متفقہ دستور العمل ہوتا۔

اس اعتراض کے رفع کرنے کے لیے امام صاحب نے تشابہ الفاظ کے بہت سے فوائد بتائے ہیں جن میں سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ قرآن مجید خاص و عام دونوں کے لیے ایک مشترکہ پیغام و دعوت ہے، لیکن عوام کی حالت یہ ہے کہ وہ زیادہ تر حقائق کا ادراک نہیں کر سکتے، مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ ایک ایسی ذات موجود ہے جو نہ جسم ہے، نہ کسی مکان میں واقع ہے، اور نہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا تو عوام اس کو نہیں سمجھ سکتے، بلکہ ان کے دل میں یہ خیال پیدا ہوتا کہ ایسی چیز موجود ہی نہیں ہو سکتی، اس لیے ان کے مخاطب کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جو ان کے توہم و تخیل کے مطابق ہوں، لیکن اسی کے ساتھ ان میں ایسے قرآن و امارت بھی شامل ہوں جو اصل حقیقت پر دلالت کریں۔

یہ اعتراض اور یہ جواب درحقیقت امام غزالی کے رسالہ الجامع العوام سے ماخوذ ہے چنانچہ وہ اس رسالے میں لکھتے ہیں کہ "اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کے وہم پیدا کرنے والے الفاظ کیوں استعمال کیے؟ کیا آپ کو یہ معلوم نہ تھا کہ ان سے تشبیہ کا وہم پیدا ہو گا، اور لوگوں کے دل میں خدا کی ذات و صفات کے

متعلق عقائد باطلہ پیدا ہو جائیں گے؟ عا شاو کلا آپ کی نسبت یہ گمان نہیں پیدا ہو سکتا کہ
 آپ اس سے ناواقف تھے، اور اگر آپ نے جان بوجھ کر لوگوں کو جہالت اور گمراہی
 میں مبتلا کیا تو یہ بات منصب نبوت سے اور بھی بعید ہے، اور اسی بنا پر بعض لوگوں نے
 آپ کی نبوت میں شک کیا ہے، اور کہتے ہیں کہ اگر آپ پیغمبر ہوتے تو آپ کو خدا کا علم
 ہوتا اور آپ اس کی ذات و صفات کے متعلق ایسی باتیں نہ بیان کرتے جو محال ہوتی ہیں۔
 اس کے بخلاف ایک فرق نے ان کے بالکل ظاہری معنی مراد لیے ہیں، اور وہ کہتے ہیں
 کہ اگر یہ ظاہری معنی مراد نہ ہوتے تو آپ اس قسم کے الفاظ کیوں استعمال کرتے، بلکہ ان کو
 چھوڑ کر دوسرے الفاظ استعمال فرماتے، یا ان کے ساتھ ایسے قرائن شامل کر دیتے جن سے
 یہ دوہم زائل ہو جاتا، لیکن اگر آپ خدا کی نسبت صاف صاف کہہ دیتے کہ وہ نہ جسم
 ہے نہ جوہر ہے نہ عرض ہے نہ عالم کے اندر ہے نہ عالم سے باہر ہے، تفصیل ہے،
 و مفصل ہے، نہ کسی مکان میں ہے نہ کسی جہت میں، تو یہ تمام اختلافات اور شکوک
 و شبہات دور ہو جاتے، لیکن اگر آپ یہ تصریح نہ کر دیتے تو عام طور پر لوگ اس کا انکار
 کر دیتے، اس لیے تنزیہ میں ایسا مبا لغہ کرنا جس سے انکار و تپطل کا تخیل پیدا ہو مناسب
 نہ تھا، البتہ اس پر یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح تنزیہ میں مبا لغہ کرنے سے بعض لوگوں
 کے دل میں تپطل کا خیال پیدا ہو سکتا تھا، اسی طرح تشبیہ کے الفاظ سے بعض لوگ
 تشبیہ کی طرف مائل ہو سکتے تھے، لیکن اولاً تو تپطل کا خیال اکثر لوگوں کے دل میں
 اور تشبیہ کا خیال بہت کم لوگوں کے دل میں پیدا ہو سکتا تھا، اس لیے اکثر کو اقل پر
 ترجیح دی گئی، دوسرے یہ کہ تشبیہ کے وہم کو آسانی کے ساتھ زائل کیا جاسکتا ہے،
 کہ جبکہ خود قرآن مجید میں ہے کہ میں نے کلمہ شہادہ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نہ جسم

نہ جسم کے مشابہ ہے، البتہ تنزیہ مطاق کا ثبوت عوام بالخصوص عربی قوم کے لیے مشکل تھا۔
 (۳) بہر حال ان مصاحح کی بنا پر قرآن و حدیث میں تشابہ الفاظ آئے ہیں لیکن خود
 شارع نے تشابہ الفاظ کی تعریف و تعین نہیں کی ہے، اس لیے علماء نے بطور خود اسکی
 بہت سی تعریفیں کی ہیں، لیکن امام صاحب کے نزدیک محققین کے خیال کے مطابق تشابہ
 کی تعریف یہ ہے کہ بعض الفاظ کے دو معنی ہوتے ہیں، اور ان میں اصل وضع کے رو سے
 ایک معنی کو دوسری معنی پر کوئی ترجیح نہیں ہوتی، مثلاً "قرأ" کا لفظ عربی زبان میں
 اور طہ و نون کے لیے یکساں طور پر وضع کیا گیا ہے، اور ان میں ایک معنی کو دوسری
 معنی پر کوئی ترجیح نہیں، اس لیے قدرتی طور پر وہ ان کے متعلق کوئی قطعی فیصلہ نہیں
 کر سکتا بلکہ توقف کرتا ہے، اس کے بخلاف بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں جن کے دو معنی
 تو یہ جاسکتے ہیں لیکن اصل وضع کے رو سے ایک معنی رائج اور دوسرا مرجوح ہوتا ہے
 لیکن یہی مرجوح معنی حق اور رائج معنی باطل ہوتا ہے، مثلاً قرآن مجید میں ہے،
 وَإِذَا آتَيْنَا آتًا أَنْ نَهْلِكَ
 قَرْنِيَّةً أَمْرًا مُتَشَفِّهِهَا
 فَفَسَقُوا فِيهَا (بنو اسرائیل - ۲)
 اور جب ہم کسی گانوں کو تباہ کرنا چاہتے ہیں تو
 اسے خوشحال لوگوں کو حکم دیتے ہیں پھر وہ
 اس گانوں میں بدکاریاں کرتے ہیں

اور اس کے ظاہری اور رائج معنی یہ ہیں کہ خدا بدکاری کا حکم دیتا ہے، لیکن دوسری
 آیت میں ہے،

إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (اعوان ۲) خدا بری بات کا حکم نہیں دیتا،

جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا بدکاری کا حکم نہیں دیتا، اسی قسم کے الفاظ کے متعلق
 دشواری پیش آتی ہے، کیونکہ جو آیت جس فریق کے موافق ہوتی ہے وہ اس کو حکم اور

جو آیت اس کے حریت کے موافق ہوتی ہے اس کو متشابہ قرار دیتا ہے، اس لیے ہر لفظ کے محکم اور متشابہ قرار دینے کا ایک کلی اصول مقرر کرنا چاہیے، اور امام صاحب کے نزدیک اس کا کلی اصول یہ ہے کہ جب ایک لفظ میں دو معنوں کا احتمال ہو اور اور ان میں ایک معنی رائج اور دوسرا معنی مرجوح ہو تو اس صورت میں اگر ہم اسکے رائج معنی مراد لین تو یہ لفظ محکم ہوگا، لیکن اگر ہم رائج معنی کو چھوڑ کر مرجوح معنی مراد لین تو اس لفظ کو متشابہ کہیں گے، البتہ رائج معنی کو چھوڑ کر مرجوح معنی کے لینے کیلئے ایک مستقل دلیل کی ضرورت ہوگی اور وہ دلیل یا لفظی ہوگی یا عقلی، لفظی دلیل کی صورت یہ ہے کہ دو لفظی دلیلوں میں تضاد واقع ہو، اور ایک لفظ کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر دوسرے لفظ کے ظاہری معنی کا لینا ناممکن ہو، البتہ ایک لفظ کے ظاہری معنی کو دوسرے کے ظاہری معنی پر صرف اس وقت ترجیح دیا جاسکتی ہے جب ایک کی دلالت اپنے معنی پر یقینی اور دوسرے کی غیر یقینی ہو، اس لیے ایسی حالت میں یقینی دلالت کو غیر یقینی دلالت پر ترجیح دیا جاسکتی ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک ہر لفظ میں ایسے احتمالات نکلتے ہیں جن کی بنا پر کسی لفظ کی دلالت اپنے معنی پر یقینی نہیں کی جاسکتی، اس لیے ایک لفظ کے ظاہری اور رائج معنی کو چھوڑ کر مرجوح معنی لینا لفظی ہوگا، فقہی مسائل میں تو اس قسم کے لفظی معنی مراد لیے جاسکتے ہیں، لیکن عقائد کے مسائل میں اس قسم کی لفظی دلالت پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، البتہ اگر عقلی دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ ایک لفظ کے ظاہری اور رائج معنی مراد نہیں ہو سکتے تو اس صورت میں اس کے مرجوح معنی مراد لیے جائیں گے اور اسی کا نام تاویل ہے، لیکن خود اس مرجوح معنی کی تعیین ضروری ہے، کیونکہ اسکی صورت صرف یہ ہو سکتی ہے کہ ایک عجاز کو دوسرے مجاز پر اور ایک تاویل کو دوسری

تاویل پر ترجیح دیجائے، اور اس قسم کی ترجیح صرف لفظی دلیل سے دیجا سکتی ہے، لیکن اولاً تو لفظی دلائل خود ضعیف ہوتے ہیں، بالخصوص ایک مرجوح کو دوسرے مرجوح پر ترجیح دینے کے لیے جو دلائل استعمال کیے جاتے ہیں ان میں اور بھی صحت پیدا ہو جاتا ہے، اس لیے اس قسم کے دلائل سے ایک تاویل کو دوسری تاویل پر ترجیح نہیں دیجاسکتی، یعنی اس قسم کے الفاظ کے ظاہری معنی چھوڑنے کے بعد ان کے دوسرے معنی بیان نہیں کیے جاسکتے، سلف کا یہی مذہب ہے، اور امام صاحب نے بھی یہی مذہب اختیار کیا ہے، چنانچہ اس تحقیق کے بیان کرنے کے بعد تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں:

فلھذا تحقیق المتین مذہبنا	اس مستحکم تحقیق کے بعد ہمارا مذہب یہ ہے کہ
ان بعد اقامۃ الدلائل القطعیۃ	اس بات پر یقینی دلیل قائم کرنے کے بعد
علی ان حمل اللفظ علی الظاہ	کہ لفظ کا ظاہری معنی پر محمول کرنا محال
محال لا یجوز الخوض فی تعیین	ہے تاویل کی تعیین میں غور و فکر نہیں
التاویل	کرنا چاہیے،

ایک دوسرے موقع پر ثمود استوی علی العرش کی تفسیر میں لکھتے ہیں:	
ان نقطع یكونہ تعالی متعالیا	ہم یقین رکھتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ مکان
عن المکان والجرۃ ولا الخوض	اور جہت منزه ہے لیکن باوجود اس کے
فی تاویل الآیۃ علی التفصیل	ہم آیت کی تاویل میں غور و فکر نہیں کرتے
بل نفوض علمہا الی اللہ وھو	بلکہ اس کے علم کو خدا کے سپرد کرتے ہیں،

الذی قرأناہ فی تفسیر قولہ
 وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ
 الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا
 بِهِ وَهَذَا الذَّنْبُ هَبْ هُوَ الَّذِي
 نَخْتَارُ وَنَقُولُ بِهِ وَتَحْمِلُ عَلَيْهِ

خدا کے اس قول کی تفسیر میں وما یعلم
 تأویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم
 بقولہ امتابہ ہم نے اسی کو ثابت
 کیا ہے اور ہم ہی مذہب کو پسند کرتے ہیں
 اسی کے قائل ہیں اور اسی پر اعتقاد کرتے ہیں

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تنزیہ و صفات باری کے متعلق امام صاحب نے سلف کا
 مذہب اختیار کیا ہے، کیونکہ

(۱) سلف کے نزدیک متشابہ یعنی ایسے الفاظ جن کے معنی معلوم نہیں ہو سکتے، قرآن مجید
 میں مذکور ہیں، لیکن متکلمین کے نزدیک ایسے الفاظ قرآن مجید میں موجود نہیں، اور امام صاحب
 اس مسئلہ میں سلف ہی کے ہر زبان ہیں،

(۲) سلف کے نزدیک ان الفاظ کی تاویل جائز نہیں لیکن جمہور متکلمین کے
 نزدیک ضروری ہے، اور امام صاحب نے اس مسئلہ میں سلف ہی کی روش اختیار کی
 لیکن اسی کے ساتھ امام صاحب ارباب تاویل کی تکفیر بھی نہیں کرتے، بلکہ ان کے
 نزدیک تمام اسلامی فرسے بعض موقوفوں پر قرآن و حدیث میں تاویل کو ضروری
 سمجھتے ہیں، مثلاً قرآن مجید میں ہے،

وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ
 شَدِيدٌ (حدید - ۳)

اور ہم نے لوہا اتارا جس میں بڑا
 خطرہ ہے،

حالانکہ یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ لوہا آسمان سے زمین میں نہیں اتارا گیا، یہ حدیث

میں ہے کہ خداوند تعالیٰ اپنے بند سے کہے گا کہ "میں بیمار ہوا تو نے میری عیادت نہیں کی
 میں نے تجھ سے کھانا مانگا تو نے مجھ کو کھانا نہیں کھلایا، میں نے تجھ سے پانی مانگا تو نے مجھ کو
 پانی نہیں پلایا" حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خداوند تعالیٰ کی نبرائی سے بیان
 فرمایا ہے کہ "جو شخص میرے پاس چل کر آئے گا میں اس کے پاس دو رکعت نماز کروں گا" اور
 اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ ایک حالت کی تصویر
 کھینچنی مقصود ہے، اس قسم کی اور بھی بہت سی آیتیں اور حدیثیں ہیں جن میں تاویل
 سے مفر نہیں، تاویل کے سب سے بڑے مخالف امام حنبل ہیں، لیکن تین حدیثوں میں عیا
 کہ امام غزالی نے لکھا ہے ان کو بھی تاویل کرنی پڑی ایک تویہ کہ "حجر و مسود زمین میں خدا
 کا ہاتھ ہے" مجھ کو پس کی طرف سے خدا کی خوشبو آتی ہے، "تیسرے یہ کہ" جو شخص مجھ کو
 یاد کرتا ہے میں اس کا ہوشیار ہوتا ہوں، حدیث میں ہے کہ "قیامت کے دن سورہ
 بقرہ اور سورہ آل عمران باول کی شکل میں آئیں گی" معمر نے اس حدیث سے مسئلہ
 خلق قرآن پر استدلال کیا، تو امام احمد بن حنبل نے اس کا یہ جواب دیا کہ "اس سے ان
 سورتوں کے پڑھنے والے کا ثواب ہوتا ہے، اور یہ کھلی ہوئی تاویل ہے۔"

اس بنا پر تاویل سے تو کسی فرستے کو مفر نہیں، البتہ یہ متعین کرنا چاہیے کہ تاویل کے
 مواقع کیا ہیں؟ امام صاحب کے نزدیک جب عقلی و نقلی دلیل میں تعارض واقع ہو تو اس
 موقع پر عقل کو نقل پر ترجیح دیجائے گی، اور اس حالت میں تین صورتیں پیش آئیں گی۔
 (۱) ایک تویہ کہ نقلی دلیل کو سب سے صحیح ہی تسلیم کیا جائے،
 (۲) اور اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کی تاویل کی جائے،

۳۱ اس کی تاویل نہ کی جائے بلکہ اس کا علم خدا کے سپرد کر دیا جائے،

امام صاحب کا اعلیٰ میلان جیسا کہ ہم ابھی لکھ آئے ہیں اسی تیسری صورت کی طرف
لیکن اسی کے ساتھ وہ تاویل کو بھی ناجائز نہیں سمجھتے البتہ متکلمین کے نزدیک اس موقع
پر تاویل ضروری ہو جاتی ہے، لیکن امام صاحب اس کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ ان کے
نزدیک محض تبرعاً تاویل کی جاسکتی ہے، اس اصول کے مطابق خداوند تعالیٰ کی ذات
وصفات کے متعلق قرآن و حدیث میں جو تشابہ الفاظ آئے ہیں ان کے ظاہری معنوں کے
لحاظ سے خداوند تعالیٰ کا جسم و جسمانی ہونا لازم آتا ہے، اور امام صاحب کے نزدیک خداوند تعالیٰ
کا جسم و جسمانی ہونا محال ہے، اور اس پر انھوں نے بہت سے عقلی دلائل قائم کیے ہیں،
مثلاً ہر جسم مرکب ہوتا ہے، اور ہر مرکب اپنے تمام اجزاء کا محتاج ہوتا ہے لیکن مرکب
کے تمام اجزاء مرکب کے غیر ہوتے ہیں اور جو چیز غیر کی محتاج ہوتی ہے، وہ بے نیاز
نہیں ہو سکتی یا یہ کہ اگر خدا کے اجزاء سے ترکیبی میں اعضاء و جوارح ہوں تو وہ دیکھنے کیلئے
آنکھ کا، کرنے کے لیے ہاتھ کا اور چلنے کے لیے پانوں کا محتاج ہوگا، اور یہ احتیاج اسکی
شان بے نیازی کے مخالف ہے، لیکن اگر خدا کی ذات پر جسم کے لفظ کا اطلاق نہ کیا جائے
یا کیا جائے لیکن اس کو اجزاء سے مرکب نہ مانا جائے، تو اس صورت میں محض لفظی
نزاع باقی رہ جاتی ہے، چنانچہ امام صاحب خود اس التقدیس میں لکھتے ہیں کہ
”قد مائے کرامیہ کی نسبت مشہور ہے کہ وہ خداوند تعالیٰ کی ذات پر جسم کے لفظ کا اطلاق
تو کرتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہمارا مقصد نہیں ہے کہ خداوند تعالیٰ اجزاء سے
مرکب ہے، بلکہ ہم اس کے معنی بتا دیتے ہیں کہ وہ محل سے بے نیاز اور ذات خود قائم ہے،

اور اس صورت میں صرف لفظی نزاع باقی رہ جاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ چونکہ کرامیہ کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا ایک خاص حیرت و جہت میں ہے اور اس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے اس لیے اس اعتقاد سے خدا کا اجزاء سے مرکب ہونا لازم آتا ہے، بالاینہ اگر یہ مسئلہ صرف اسی حد تک محدود رہتا تو امام صاحب کو اس کی تردید کی چند ان ضرورت نہ تھی، لیکن امام صاحب کے زمانے میں جو لوگ اس عقیدہ کے موجود تھے، انھوں نے اس مسئلہ پر اپنی طرف سے بہت کچھ اصرار کیا ہے، امام غزالی الجامع للعوام میں لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں قیاس و تفریع سے کام نہیں لینا چاہیے، مثلاً اگر خدا کی نسبت ہاتھ کا لفظ آیا ہے تو اس بنا پر کہ ہاتھ کے لیے کلائی، بازو، اور پتیلی کا ہونا ضروری ہے، خدا کیلئے ان تمام اعضاء کو ثابت نہیں کرنا چاہیے، یا اگر خدا کے متعلق انگلی کا لفظ آیا ہے تو اس لیے انگلیوں کے پورے کا ثابت کرنا جائز نہیں، جس طرح گوشت، ہڈی اور اعضاء کی نسبت کرنا جائز نہیں، اگرچہ عام طور پر ہاتھ ان چیزوں سے خالی نہیں ہوتا، اس اصرار سے بعید تر یہ اضافہ ہے کہ اگر خدا کی نسبت ہاتھ کا لفظ آیا ہے تو اس کے لیے پانوں بھی ثابت کیا جائے، آنکھ یا ہنسنے کا لفظ آیا ہے تو اس کے لیے منہ ثابت کیا جائے، سمع و بصر کا لفظ آیا ہے تو اس کے لیے کان اور آنکھ ثابت کیے جائیں، یہ تمام چیزیں محال، جھوٹ اور اصرار ہیں، اور بعض احمق مشبہ چونکہ اس قسم کی جہالت کرتے ہیں، اس لیے ہم نے اس کا ذکر کیا، سورۃ اتفاق سے امام صاحب کو اسی گروہ سے سابقہ پڑا، چنانچہ جب انھوں نے بلاوغیرہ سفر کیا اور سلطان غیاث الدین غوری اور اس کے بھائی شہاب الدین غوری کے دربار میں پہنچے تو ان اطراف کے اکثر باشندے کرامیہ سمجھتے تھے۔

اور خود سلطان غیاث الدین غوری کا بھی یہی مذہب تھا، اس لیے امام صاحب نے خداوند تعالیٰ کی تنزیہ کے مسئلہ پر خصوصیت کے ساتھ توجہ کی، اور اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا وہ چند مقدمات پر مبنی ہے،

(۱) ایک ایسی ذات موجود ہے جس کی طرف نہ اشارہ کیا جاسکتا، نہ عالم کی کسی چیز میں حلول کر کے پائی جاتی، نہ وہ عالم سے الگ ہو کر کسی چیز و جہت میں ہے، لیکن مخالفت کر وہ اس مقدمہ کو بداہتہ باطل سمجھتا ہے، اور اس کے نزدیک اس قسم کی کوئی چیز موجود ہی نہیں ہو سکتی، لیکن امام صاحب بداہت کے اس دعویٰ کو تسلیم نہیں کرتے، اولاً تو ایک بہت بڑا اگر وہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کسی جسم میں حال ہو کر پایا جاتا، نہ عالم سے الگ کسی چیز و جہت میں ہے، خود فلاسفہ عقول نفوس اور ہیولی کو حکم اور جسمانی تسلیم کرتے اور مسلمانوں میں معمر بن عباد سلمی، محمد بن لغمان، راعنہب اصفہانی اور امام غزالی کا یہی مذہب ہے، اور یہ لوگ ایک ہی چیز کے منکر نہیں ہو سکتے، دوسرے یہ کہ عقل اس مسئلہ میں کہ "ایک ذات ایسی موجود ہے جو نہ عالم میں حال ہو کر پائی جاتی، نہ عالم سے الگ کسی چیز و جہت میں موجود ہے" اور اس مسئلہ میں کہ "ایک وہ کا نصف ہے، صریح فرق محسوس کرتی ہے، اور دوسرے مسئلہ کا اس کو بداہتہ یقین حاصل ہو جاتا ہے، اور پہلے مسئلے میں وہ توقف کرتی ہے اور اس کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں کرتی، اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلے کا انکار یہی نہیں ہے، البتہ ہم اپنے طبعی میدان کی بنیاد پر یہ خیال کرتے ہیں کہ ہر چیز کو کسی حکم میں حلول کر کے یا کسی جہت اور چیز میں اس سے الگ ہو کر پایا جانا چاہیے، لیکن یہ عقل کا فیصلہ نہیں ہے، بلکہ

وہم و خیال کا فیصلہ ہے، کیونکہ وہم و خیال کا تعلق صرف محسوسات سے ہے، اور چیزیں
 وہم کو محسوس ہوتی ہیں وہ یا تو کسی جسم میں حلول کر کے یا اس سے الگ ہو کر کسی چیز
 و جہت میں پائی جاتی ہیں، اس بنا پر وہم و خیال نے محسوسات پر غیر محسوسات کو بھی
 قیاس کر لیا، لیکن یہ قیاس وہی اور خیالی ہے، عقلی نہیں ہے، بلکہ عقل کے نزدیک ایسی
 چیزوں کا وجود ہے، جو ان تمام علاقے سے مجرور ہیں، مثلاً زید، عمرو، بکر سب کے سب اتنا
 میں شریک ہیں، اور اپنے اپنے تشخصات و تعینات کی وجہ سے باہم ممتاز ہیں، اس لیے
 اگر ان تعینات و تشخصات کو حذف کر دیا جائے تو انسانیت کا ایک مشترک مفہوم ایسا
 نکلتا ہے جس کی کوئی معین شکل نہیں ہے، بلکہ وہ بالکل مجرور عقلی ہے، بعینہ اسی طرح یہ بھی
 ممکن ہے کہ محسوسات کا خالق حس و خیال کے علاقے سے بالکل منزہ ہے،
 لیکن امام صاحب کی یہ تقریر صحیح نہیں ہے، فلاسفہ کا دعویٰ ہے کہ "امکان احتیاج
 کی علت ہے"، اور اس دعویٰ کو وہ بدیہی سمجھتے ہیں، لیکن اس دعویٰ پر یہ اعتراض ہوتا
 ہے کہ وہ بدیہی نہیں ہے، اور اس اعتراض کی تقریر امام صاحب نے مباحث مشرقیہ میں
 بعینہ وہی کی ہے جو محبہ و مشبہ کے دعویٰ کی تردید میں کی ہے، یعنی یہ کہ عقل اس مسئلہ میں
 کہ "امکان احتیاج کی علت ہے"، اور اس مسئلہ میں کہ "ایکے کا نصف ہے" صریح
 فرق محسوس کرتی ہے، دوسرے مسئلہ پر وہ براہۃً یقین رکھتی ہے، اور پہلے مسئلہ پر اس کو
 اس قسم کا یقین نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ پہلا مسئلہ بدیہی نہیں ہے، لیکن امام صاحب
 نے حکماء کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ باوجود اس فرق کے یہ دعویٰ بدیہی ہی
 کیونکہ جس طرح نظریات میں باہم فرق ہوتا ہے یعنی ایک نظری زیادہ دقیق اور زیادہ
 محتاج استدلال ہوتا ہے، اور دوسرا اس سے کم، اسی طرح بدیہیات میں بھی اختلاف